

INSTITUT FÜR TIBETOLOGIE  
UND BUDDHISMUSKUNDE  
UNIVERSITÄT WIEN

COLLÈGE  
DE FRANCE

F 7-7/81  
PUBLICATIONS DE L'INSTITUT

DE CIVILISATION INDIENNE

Diffusion De Boccard  
10388

PARIS

FASCICULE 64

DAVID SEYFORT RUEGG

# ORDRE SPIRITUEL ET ORDRE TEMPOREL DANS LA PENSÉE BOUDDHIQUE DE L'INDE ET DU TIBET

Quatre conférences au Collège de France



ORDRE SPIRITUEL ET ORDRE TEMPOREL  
DANS LA PENSÉE BOUDDHIQUE  
DE L'INDE ET DU TIBET

QUATRE CONFÉRENCES AU COLLÈGE DE FRANCE

ORDRE SPIRITUEL ET ORDRE TEMPOREL  
DANS LA PENSÉE BOUDDHIQUE  
DE L'INDE ET DU TIBET

QUATRE CONFÉRENCES AU COLLÈGE DE FRANCE

PAR

DAVID SEYFORT RUEGG

PARIS

1995

**INSTITUT FÜR TIBETOLOGIE UND  
BUDDHISMUSKUNDE  
UNIVERSITÄT WIEN  
1090 WIEN, MARIA THERESIENSTR. 3/IV/26**

F 7-7 (81

10389

Ce livre est issu de quatre conférences prononcées au Collège de France en novembre 1992. Ces conférences ont été remaniées et considérablement augmentées avant leur publication dans ce volume qui comporte en fait deux études séparées :

MATÉRIAUX POUR L'HISTOIRE DES FONCTIONS DE L'OFFICIAINT-PRÉCEPTEUR DONATAIRE ET DU ROI DONATEUR ET DE LEUR RELATION DITE *YON MCHOD/MCHOD YON* ;

SCIENCE RELIGIEUSE ET SCIENCES SÉCULIÈRES EN INDE ET AU TIBET : REMARQUES SUR LA NATURE ET LES FINALITÉS DES ÉTUDES INDO-TIBÉTAINES.

La photo de couverture est extraite d'un thang-ka de la collection Michel Fournier, aujourd'hui au Musée Guimet (MA 5236). Elle représente Sa-skya pandita (1182-1251). Nous publions ce cliché en couleurs avec l'aimable autorisation du Service Photographique de la Réunion des Musées Nationaux auquel il appartient.



## AVANT-PROPOS

Les deux études publiées ici ont pour but d'explorer quelques notions indiennes et tibétaines relatives à ce qu'on appelle communément le rapport entre les domaines du religieux et du séculier (ou laïc). Pour désigner ces deux catégories, on se sert souvent en Occident des expressions « sacré » et « profane », mais cette opposition antithétique, caractéristique d'un tout autre système de pensée, se prête assez mal à l'analyse et à la compréhension des données indiennes et tibétaines, où les deux notions peuvent s'imbriquer et où les lignes de démarcation entre elles ont été tracées autrement. Les deux notions occidentales les mieux adaptées à l'analyse des catégories étudiées dans le présent travail sont probablement le spirituel — ou l'autorité spirituelle — et le temporel — ou le pouvoir temporel/séculier —, encore que la frontière entre ces catégories s'estompe parfois elle aussi dans les matériaux examinés ici.

A la fois comme point de départ et point de mire pour cette étude des ordres spirituel et temporel, nous avons pris la relation — dite *yon mchod* ou *mchod yon* — entre un Officiant/Conseiller/Précepteur spirituel donataire (tib. *mchod gnas*) et son donateur laïc royal ou princier (tib. *yon bdag*). En soi, cette relation est non pas officielle et institutionnelle mais personnelle et religieuse. Historiquement, l'exemple le mieux connu en fut probablement celle établie au XIII<sup>e</sup> siècle entre le *bla ma* tibétain 'Phags pa — Hiérarque de Sa skya et 'gro mgon (skt. *jagannātha*, « ethnarque » en quelque sorte) — et Qubilai Qaγan — empereur de la dynastie sino-mongole des Yuan. Nous avons aussi cherché à identifier quelques précurseurs historiques immédiats de cette relation dans les rapports des Hiérarques tibétains avec d'autres princes mongols, surtout des tchinggisides, et avec des princes tangoutes (du royaume de Si-hia/Xixia, tib. *Mi ñag*).

La littérature moderne traitant de ce thème s'est souvent référée à la relation *yon mchod* sous la désignation de « relation prêtre-patron » ou de « relation chapelain-patron ». Aux termes de la théorie du bouddhisme lui-même, cette description méconnaît le véritable sens de la relation existant entre un religieux donataire et un donateur laïc. En effet, si le donateur (skt. *dānapati*, tib. *sbyin bdag*) maître de maison (*gr̥hapati*, *khyim bdag*) se laisse effectivement comparer — surtout là

où il s'agit d'un donateur princier ou royal (*yon bdag* ; \**dakṣiṇā-pati*) — avec un grand mécène, dans le cadre des idées bouddhiques sur le rapport du donateur royal avec le religieux (*pravrajita*, *rab tu byun ba*) et le moine (*bhikṣu*, *dge sloṇ*), la notion de « patron » est pour le moins problématique dans la mesure où elle implique la subordination du religieux au temporel (comme dans le césaro-papisme ou dans la doctrine d'Erastus). Pour cerner la nature de cette relation, il faudra tenir compte en outre de la notion indienne du don (*dāna*, *sbyin pa*), et plus spécialement, dans la pensée et la pratique bouddhiques, du « don spirituel » (*dharmadāna*, tib. *chos kyi sbyin pa*, c'est-à-dire du Dharma enseigné par le moine) par rapport au « don matériel » (*āmiṣadāna*, *zañ ziñ gi sbyin pa*, de la part notamment d'un laïc).

Quant à l'Officiant/Précepteur spirituel donataire (*mchod gnas* ; skt. *dakṣiṇīya*, « digne de la *dakṣiṇā*, ou de l'honneur »), nous avons cherché à déterminer en quelle mesure il est légitime de le considérer comme le successeur, ou le succédané, du chapelain de cour indien (*purohita*, tib. *mdun na 'don*), ou encore du Maître du royaume (tib. *gu ṣṛi* < chin. *kouo-che*) et du Maître de l'empereur (tib. *ti ṣṛi* < chin. *ti-che*) dans la bureaucratie sino-mongole de la dynastie des Yuan.

L'enquête abordera ainsi le problème de ce qu'on a appelé la fonctionnarisation du clergé bouddhique, et elle soulèvera la question de savoir si le *mchod gnas* — dont le rôle en tant que Précepteur spirituel du roi est, rappelons-le, en soi religieux et personnel — se laisse simplement identifier, soit à l'officier royal que fut assez souvent le *purohita* indien, soit aux hauts fonctionnaires impériaux que furent le *kouo-che* et le *ti-che* sous les Yuan. Nous avons considéré en outre un processus qui va à l'encontre de la fonctionnarisation du clergé : celui qui tend à contrecarrer cette fonctionnarisation latente dans la relation *yon mchod* (et dans d'autres relations parallèles entre moines et rois) par la neutralisation, plus ou moins réussie selon les circonstances, de la dimension politique. Signalons que la tension entre sécularisation et pratique bouddhique a trouvé son expression dans une épigramme que bCom ldan Rig ral dirigea contre la position de 'Phags pa et dans la réplique de celui-ci, et aussi dans l'attitude adoptée au siècle suivant par Bu ston Rin chen grub.

Pour ce qui concerne l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, au Tibet ces deux fonctions ont été non seulement représentées séparément, par des personnes distinctes, mais encore cumulées, et exercées conjointement, par une seule et même personne, à savoir le Bodhisattva-Roi dans un régime hiéocratique ou, plus précisément, « bodhisattvacratique » et bodhisattva-centrique. Précisons que cette notion du Hiérarque ne se réduit point à celle de théocratie, l'Ārya-Bodhisattva entré dans son Chemin supramondain (*lokottara-mārga*, à partir de son *darśanamārga*) n'ayant strictement rien à voir

dans la pensée bouddhique avec un *theos* quel qu'il soit. Par ailleurs, l'idée du Bodhisattva-Roi — c'est-à-dire du Hiérarque censé fonctionner comme souverain terrestre moyennant une manifestation « nirmāṇique » (c'est le cas des dalaï-lamas et de 'Phags pa lui-même en tant que manifestations d'Avalokiteśvara-Lokeśvara, le Grand Compatissant ou Mahākāruṇika) — est en principe différenciable de celle du Roi-Bodhisattva — autrement dit du souverain qui est identifié à un Bodhisattva. Cette dernière idée se retrouve au Tibet, par exemple dans les cas des rois Sroṅ btsan sgam po, Khri Sroṅ lde btsan et Ral pa can, ainsi qu'à Sri Lanka et en Asie du Sud-Est.

Nous tâcherons enfin d'identifier, dans le bouddhisme indien et tibétain, les précédents historiques — ou quasi historiques, comme dans la « Geste d'Aśoka » — ainsi que les modèles théoriques qui ont pu présider, soit au développement de la relation entre un précepteur et conseiller spirituel d'une part et un roi du/par le Dharma (*dharmarāja*, *chos rgyal*) ou souverain universel (*cakravartī-rāja*, *'khor los sgyur ba'i rgyal po*) de l'autre, soit à la situation où les deux fonctions du spirituel et du temporel sont cumulées par une seule personne, comme dans le cas du Bodhisattva-Roi.

Au cours de notre analyse des ordres spirituel et temporel dans le contexte de la relation dite *yon mchod*, il s'agira donc surtout d'étudier des représentations culturelles et religieuses, ainsi que des faits religio-sociaux et religio-politiques, et non pas de retracer l'histoire politique et militaire de la Haute Asie aux <sup>xiii</sup>e et <sup>xiv</sup>e siècles. Cette dernière tâche a déjà été accomplie par les historiens de l'empire de Činggis Qan, de la dynastie sino-mongole des Yuan et des rapports entre Tibétains, Mongols et Chinois. On peut se reporter notamment au livre récent de M. Luciano Petech intitulé *Central Tibet and the Mongols* (Rome, 1990).

La deuxième partie du présent livre est consacrée à l'étude des rapports entre le religieux et le séculier dans un contexte assez différent, celui de la littérature du bouddhisme indien relative aux « sciences » (*vidyāsthāna*) que cultivent le maître bouddhiste et le Bodhisattva qui est expert en moyens salvifiques, disciplines qu'ont ensuite prolongées en Haute Asie les *rig gnas* indo-tibétains.

Selon leur classement traditionnel indien qui a été repris au Tibet, un de ces *vidyāsthāna* — l'*adhyātmavidyā* ou *nañ rig pa* — est « intérieur » et spécifique aux bouddhistes (*nañ pa*), autrement dit « non commun » (*thun moñ ma yin pa*, aux non bouddhistes et bouddhistes). Les autres disciplines dans cette série — médecine, arts et métiers, grammaire, poétique, etc. — sont en revanche « extérieures » (*bāhyaka* = *phyi [rol] pa*) et tenues en commun (*thun moñ ba*) par les érudits tant bouddhistes que non bouddhistes.

L'épistémologie-et-logique (*hetuvidyā* = *gtan tshigs rig pa* ou *pramāṇa* = *tshad ma*) constitue une discipline ambivalente, cependant, car tantôt elle est rattachée aux « sciences extérieures » communes aux bouddhistes et aux non bouddhistes — à l'instar du raisonnement hypothétique et dialectique (*tarka* = *rtog ge*) — tantôt elle est considérée comme une « science intérieure » spécifiquement bouddhiste. Or, dans ce classement aussi, on peut constater que l'antithèse sacré/profane se révèle inapte à décrire représentations et faits, puisque toutes les disciplines en question — les séculières aussi bien que la spirituelle — sont à cultiver par le maître bouddhiste, et particulièrement par le Bodhisattva expert en moyens salvifiques. De la sorte, pour situer ces *vidyāsthāna* dans le cadre de la civilisation indienne, il semble préférable de recourir au classement bouddhique traditionnel qui oppose à l'*adhyātmavidyā* « intérieure », spécifique (*thun moñ ma yin pa*) aux seuls bouddhistes, les « sciences extérieures » qui sont « communes » (*thun moñ ba*) au bouddhisme et à l'indianité en général. La même remarque vaut, *mutatis mutandis*, pour la place des *rig gnas* correspondants dans la civilisation tibétaine.

Ces disciplines, qui ont certes attiré l'attention pendant toute l'histoire du Tibet, furent spécialement cultivées au XIII<sup>e</sup> siècle — notamment par le 'gro mgon et chos rgyal 'Phags pa et par un des Grands Officiers (*dpon chen*) du gouvernement de Sa skya à l'époque où ils établissaient la relation dite *yon mchod* avec Qubilai Qaγan — puis au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle — lorsqu'une relation parallèle se développait entre Tibétains d'un côté et Mongols et Chinois de l'autre côté. Sans constituer bien entendu une relation causale proprement dite, cette corrélation entre les domaines de la culture et de la politique n'est probablement pas sans signification.

Une autre paire de catégories bien connue de la tradition bouddhique qui devra retenir l'attention dans le contexte de l'analyse de la civilisation bouddhique en Inde et au Tibet est celle du *laukika* (*'jig rten pa*) « mondain » opposé au *lokottara* (*'jig rten las 'das pa*) « supramondain, transmondain ». Ces deux catégories à la fois contrastives et complémentaires — qu'il ne convient d'ailleurs pas de confondre avec l'opposition antithétique entre le profane et le sacré — ont aussi trouvé une application dans la première partie du présent livre consacrée à la relation *yon mchod* et à l'analyse du rapport des ordres spirituel et temporel/séculier. En effet, le Bodhisattva-Roi se situe à la fois au niveau du Chemin supramondain (*lokottaramārga*) de l'Ārya et sur le plan mondain (*laukika*) en tant qu'il fonctionne dans le monde comme un souverain compatissant qui est la manifestation d'Avalokiteśvara-Lokeśvara, le Mahākāruṇika.

Ainsi, toute démarcation radicale et absolue entre un secteur laïc et un secteur religieux — distinction maintenue par l'Etat laïc en France,



et que l'Inde contemporaine a voulu instituer par son idéal constitutionnel du « *secular state* » — se montre problématique aussi bien pour la civilisation de l'Inde traditionnelle que pour celle du Tibet bouddhiste.

L'examen de la relation de la civilisation bouddhique de l'Inde avec l'indianité en général, puis de la relation de la civilisation tibétaine avec celle de l'Inde conduit à proposer quelques remarques sur la nature et les finalités des études indo-tibétaines. Ces études ont pour objet non seulement les textes indiens conservés en traduction tibétaine dans le bKa' 'gyur et le bsTan 'gyur, mais aussi la civilisation du Tibet en tant qu'héritière — et la continuatrice créatrice — de la civilisation indo-bouddhique. Même s'il a importé et intégré, par un processus tout à fait remarquable d'emprunt interculturel et d'inculturation, des secteurs très importants de la civilisation spirituelle et temporelle de l'Inde, il n'en reste pas moins que le peuple tibétain a su garder son individualité et son génie. Il s'agit alors d'identifier dans la civilisation tibétaine les composantes *historiquement* empruntées à l'Inde (et qui sont donc à proprement parler indiennes, *Indian*) d'une part et de l'autre les composantes qui sont, au contraire, *typologiquement et structurellement* indiennes sans être (à notre connaissance) explicitement attestées en Inde (et qu'on nommera « indianisantes », *Indic*), et ainsi de définir, dans la civilisation tibétaine, un domaine « indianisant » vis-à-vis du domaine indien proprement dit. Au demeurant, la question se pose de savoir en quelle mesure l'Inde et le Tibet ont pu former non seulement une aire linguistique (*Sprachbund*), ainsi qu'on l'a parfois suggéré, mais encore une aire culturelle. Bien entendu, en menant une pareille enquête soulevant tout le problème de l'exogène vis-à-vis de l'endogène, il sera toujours nécessaire de tenir compte de l'ensemble de la civilisation tibétaine dans la synchronie et dans la diachronie.

La présente enquête ne manque pas ainsi de soulever de nombreux problèmes difficiles et de poser mainte question épineuse de méthode, voire d'anthropologie comparée. On ne proposera pas seulement des analyses généralisatrices ou comparatistes — et donc « étiques » — mais on prendra à tâche de tenir compte des catégories et terminologies propres aux civilisations de l'Inde et du Tibet, et surtout au bouddhisme, dont proviennent les matériaux que nous étudions. Etant structurales et systémiques — et « émiques » —, ces dernières terminologies et catégories sont au moins aussi aptes — sinon plus aptes — que les premières à illuminer les structures culturelles et intellectuelles inhérentes aux représentations examinées. Les interprétations généralisatrices, et « étiques », devront d'ailleurs s'arrimer solidement à des analyses qui s'appuient sur les catégories indigènes,

et « émiques », de l'Inde et du Tibet. Du reste, l'analyse se doit d'être non seulement descriptive mais encore historique, accordant toute son importance à la diachronie à côté de la synchronie. L'un de ses instruments de choix — mais bien entendu pas le seul — demeurera la méthode historico-philologique au sens compréhensif de ce terme, à laquelle s'ajouteront l'analyse religieuse, philosophique et anthropologique des matériaux pertinents à la disposition du chercheur. Bien entendu, il faudra éviter autant l'écueil d'un relativisme radical qui croit devoir enfermer chaque culture hermétiquement dans ses catégories à elle — ce qui ne représentera qu'une déformation de la véritable analyse systémique et « émique » — que l'écueil opposé de l'ethnocentrisme, européen ou autre, qui voudrait juger chaque culture à l'aune de « nos » catégories en lui imposant « notre » grille de lecture — ce qui représentera un travers de la méthode « étique ».

Ce livre reprend des conférences données en 1992 au Collège de France, ainsi qu'un article publié un an plus tôt (« *mChod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas : On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept* », in : E.Steinkellner [éd.], *Tibetan history and language, Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday* [Vienne, 1991], p. 441-453). Des notes et références étendues ont été jointes pour faciliter, je l'espère, l'orientation dans des matériaux touffus qui sont souvent d'interprétation malaisée ; elles permettront aussi au lecteur de reconnaître les sources indiennes et tibétaines sur lesquelles nos analyses reposent et de s'informer plus amplement dans la littérature érudite moderne. Etant destinées à fournir un simple échantillon des matériaux disponibles, les informations bibliographiques relatives à la littérature indienne et tibétaine des *vidyāsthāna* ont une fonction surtout indicative et ne sont donc pas compréhensives.

D.S.R., décembre 1994.

PREMIÈRE PARTIE

MATÉRIAUX POUR L'HISTOIRE  
DES FONCTIONS  
DE  
L'OFFICIANT-PRÉCEPTEUR DONATAIRE  
ET DU ROI DONATEUR  
ET DE LEUR RELATION  
DITE *YON MCHOD/MCHOD YON*.





## INTRODUCTION

Dans les civilisations de l'Asie méridionale et de la Haute Asie, les notions conjuguées d'autorité (*auctoritas*) spirituelle et de pouvoir (*potestas*) temporel, ainsi que les différentes expressions socio-religieuses et politico-religieuses concrètes qu'a pu recevoir la relation entre ces deux fonctions, présentent un très grand intérêt aussi bien pour l'historien que pour le spécialiste du bouddhisme.

Dans la tradition du bouddhisme, le moine (sanskrit *bhikṣu*, pâli *bhikkhu*, tibétain *dge slon*) avait avec le roi une relation complexe qui pouvait parfois prendre des formes ambivalentes et difficiles. Sans doute les bouddhistes reconnaissaient-ils les droits légitimes du roi et de l'Etat, et certaines de leurs prérogatives, mais on n'en considérait pas moins que — avec le brigand, le feu, la bête sauvage, le serpent — le roi pouvait représenter pour le moine un obstacle et un danger (*rājantarāya*)<sup>1</sup>. Du reste, le *bhikṣu* pouvait se trouver en délicatesse avec le roi d'autant plus facilement qu'il représentait pour ainsi dire l'autorité spirituelle vis-à-vis du pouvoir temporel. Or, si la tradition bouddhique a effectivement admis la possibilité d'une relation non seulement légitime et positive mais aussi fructueuse entre les deux ordres en question, cette relation ne pouvait pas se nouer avec n'importe quel roi, mais uniquement avec un roi donateur (*dānapatī*) reconnu comme Dharmarāja (*chos kyi rgyal po*), c'est-à-dire avec un « Roi de/par la Loi (*dharma*) ». Par ailleurs, s'il est vrai que le mot *bhikkhu/bhikṣu* désigne par son étymologie (racine *bhikṣ-*) un mendiant, la Communauté des religieux (*saṃgha*) ne consiste nullement en de simples quémandeurs (*yācaka*). En effet, qualifiée qu'elle est de digne d'offrandes (*āhuneyya*), d'hospitalité (*pāhuneyya*), de respect (*añjalikaraṇīya*) et d'honoraires/honneur (*dakḥiṇeyya*), cette Communauté constitue un champ de mérite précellent (*anuttaraṃ puñña-*

1. Voir par exemple *Mahāvagga* (Vinaya I, p. 138) : *anujānāmi bhikkhave rājūnaṃ anuvattitum*. Mais dans la liste des obstacles ou dangers (*antarāya*) pour le moine donnée par le *Mahāvagga* (Vinaya I, p. 112-113, 169) et par le *Cullavagga* (Vinaya II, p. 244), le roi occupe la première place. Cf. *Divyāvadāna* (éd. Cowell et Neil), p. 544, pour une liste parallèle de sept *antarāya*. Le roi figure en outre parmi les causes d'épouvante (*bhaya*) mentionnées par l'Āṅguttaranikāya (II, p. 121); voir aussi *Milindapañha*, p. 196. — Cf. en général A. Bareau, « Le Bouddha et les rois », *BEFEO* 80 (1993), p. 15-39.

*kkhettam, punyaksetra*) pour le donateur fidèle<sup>2</sup>. Les notions jumelles de « digne d'honoraires/honneur » et de « champ du bien méritoire » applicables au moine, et partant au conseiller spirituel du roi, retiendront notre attention dans ce qui suit.

2. Voir par exemple *Dīghanikāya* III, p. 227 ; *Majjhimanikāya* III, p. 8 ; et *Āṅguttaranikāya* IV, p. 406-407.

Dans l'*Aggaññasuttanta* du *Dīghanikāya* (III, p. 93), il est dit, conformément à une étymologie herméneutique du mot, que le *rājā* « roi » s'appelle ainsi parce qu'il réjouit les autres par le Dharma (*dharmena pare rañjati*), c'est-à-dire en tant qu'il se comporte comme un Dharmarāja.

I. — LA DYARCHIE DE L'AUTORITÉ SPIRITUELLE ET DU POUVOIR TEMPOREL (*chos srid zuñ 'brel, lugs zuñ/lugs gñis/tshul gñis*) ET LEUR CUMUL PAR LE BODHISATTVA-ROI DANS UN RÉGIME HIÉROCRATIQUE.

Les historiens du Tibet ont attiré l'attention sur la fonction du Bodhisattva-Roi — et, éventuellement, du Roi-Bodhisattva — qui a constitué un trait caractéristique du gouvernement tibétain. A propos du Bodhisattva-Roi, on a généralement fait état jusqu'ici de la notion de théocratie, expression qui, toutefois, n'est guère apte à traduire avec toute la précision nécessaire ce qui est en cause, la structure du gouvernement tibétain ayant été au fil des siècles bien plutôt « hiéocratique » et — pour employer un néologisme pour les besoins de l'exposition — proprement « bodhisattvacratique ». En effet, qu'il s'agisse du *btsan po* à l'époque de l'Ancien Royaume ou plus récemment des dalaï-lamas, le souverain tibétain a été très souvent considéré comme un Bodhisattva (Avalokiteśvara pour Sroñ btsan sgam po et les dalaï-lamas, Mañjuśa pour Khri Sroñ lde btsan et les Hiérarques de Sa skya), notion qu'on retrouve d'ailleurs dans d'autres pays bouddhistes. Tandis que le terme de Roi-Bodhisattva convient à caractériser une conception traditionnelle de la fonction des anciens rois du Tibet en tant que ceux-ci ont été identifiés avec des Bodhisattva, dans le cas des dalaï-lamas et d'autres moines-souverains c'est au contraire le terme de Bodhisattva-Roi qui est le plus apte<sup>3</sup>.

3. Pour un essai d'explication de l'identification du Roi (et notamment d'Aśoka) avec un Bodhisattva, voir R. Lingat, *Royautés bouddhiques* (Paris, 1989), p. 16-17, 26, 33-34. Voir aussi H. Bechert, « Theravāda Buddhist Saṅgha : Some general observations », *JAS* 29 (1971), p. 766 ; et « Aspects of Theravāda Buddhism », in : T. Skorupski (éd.), *The Buddhist heritage* (Tring, 1989), p. 20-21.

Avec la théorie tibétaine du Hiéocrate et Bodhisattva-Roi, manifestation « nirmāṇique » d'Avalokiteśvara-Lokeśvara, il sera intéressant de comparer le culte de Lokeśvara instauré au Cambodge à la fin du XII<sup>e</sup> siècle par Jayavarman VII — le fils de Dharaṇīndravarma II (assimilé à Lokeśvara) et de Jayarāja-Cūḍāmaṇi (représentée sous les traits de Prajñāpāramitā) — et roi-fondateur qui, par le truchement de telles identifications, réalisa sa propre « apothéose ». Cf. G. Coedès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Paris, 1964), p. 315-319. (Il s'agira alors de déterminer si Jayavarman VII fut Bodhisattva-Roi ou plutôt Roi-Bodhisattva).

Dans le même temps il importe de tenir compte de la notion tibétaine de la dyarchie des deux ordres conjugués, mais distincts, du religieux et du temporel, du monacal et du laïc. Il s'agit en l'occurrence de ce qu'on désigne par les appellations tibétaines de *lugs zuñ* « ordre conjugué » et *lugs gñis* « ordre double » ou *tshul gñis* « règle double » — et sous les noms mongols de *qoyar yosun* ou *qoyar ĵasay* —, autrement dit de la coordination (littéralement « syzygie ») de l'ordre du Dharma ou du Sacerdoce et de l'ordre du Regnum/Imperium (*chos srid zuñ 'brel*). Dans la structure récente du gouvernement des dalaï-lamas, ces deux Règles ou Ordres ont été représentés respectivement par les officiers monacaux — les *rtse druñ* — et les officiers laïcs — les *druñ 'khor* ou *šod druñ* <sup>4</sup>.

Ce système dyarchique du *lugs zuñ/lugs gñis/tshul gñis*, ou du *chos srid zuñ 'brel*, qui a été souvent décrit dans des publications relatives au gouvernement et à la société du Tibet remonte loin dans l'histoire de ce pays. Il se traduit, dans l'idéologie religio-politique, par l'opposition contrastive entre l'activité du Lama (*bla ma'i bya ba*) ou du Dharma (*chos kyi bya ba*) d'une part et de l'autre l'activité du monde (*'jig rten gyi bya ba*) ou du gouvernement (*khriims kyi bya ba*) <sup>5</sup>.

Ainsi, dans le rescrit impérial accordant certains privilèges au Saṃgha publié en 1264 par Qubilai Qaṣan où celui-ci se qualifie de *yon bdag* « donateur » tandis que le bénéficiaire du rescrit — le *slob dpon* 'Phags pa — est désigné comme « Maître du royaume » (*gu šri* < chin. *kouo-che*), il est fait allusion à la fois à l'Ordre du gouvernement royal (*rgyal po'i khriims lugs*) de Činggis Qan, qui est

4. Voir L. Petech, *Aristocracy and government in Tibet* (Rome, 1973), p. 7 sq. Cf. Ram Rahul, *Government and politics of Tibet* (Delhi, 1969), p. 22 sq. ; et N. C. Sinha, *Prolegomena to Lamaist polity* (Calcutta, 1969), p. 57. — Sur l'idée d'un *rgyal khriims* et d'un *chos khriims* (etc.), voir les notes 5 et 6 ; cf. aussi H. Iwai, « The 17-Article Constitution of Crown Prince Shōtoku », *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*, No. 20 (Tōkyō, 1961), p. 41-62 ; G. Uray, « The narrative of legislation and organisation of the *mKhas-pa'i dga'-ston* », *AOH* 26 (1972), p. 11-68 ; et R. A. Stein, « Tibetica antiqua IV : La tradition relative au début du bouddhisme au Tibet », *BEFEO* 75 (1986), p. 185 sq. (loi royale et loi religieuse).

5. Dans son article « Princely houses of the Yüan Period connected with Tibet », in : T. Skorupski (éd.), *Indo-Tibetan studies* (Mélanges D. Snellgrove, Tring, 1990), p. 261, L. Petech explique *khriims kyi bya ba* comme se référant à l'activité judiciaire. Mais le champ sémantique de *khriims* est sensiblement plus large et semble bien embrasser aussi le gouvernement et l'action politique et administrative. Dans des passages de Bu ston, de Śākya rin chen et d'autres auteurs qui seront cités dans la note 6, *khriims* revêt le sens encore plus large d'un ordre ou d'une règle soit laïc soit religieux. Dans son livre *Central Tibet and the Mongols* (Rome, 1990), p. 131, Petech a d'ailleurs relevé que l'expression *khriims gñis* désigne la loi religieuse et civile, tout en maintenant que le terme *khriims bdag* désignait un rôle judiciaire (p. 20).

situé au niveau du monde (*'jig rten* = *loka*), et à l'Ordre du Dharma (*chos kyi lugs*), qui ressortit au Buddha <sup>6</sup>.

6. *'jig rten 'di'i phun sum tshogs pa/ jim gir rgyal po'i khrims lugs bžin spyad na 'byuñ yañ/ phyi ma phan chod chos kyi lugs la bten dgos par gnañ ba'i don la legs par brtags nas...* Il s'agit du *'Ja' sa mu tig ma* publié par Qubilai en 1264 après avoir reçu de 'Phags pa une Consécration (*dbañ [bskur]* = *abhiṣeka*), ce qui valut à 'Phags pa le titre de *gu śrī* = *kouo-che*. Le texte tibétain est cité par Nag dbaṅ kun dga' bsod nams (né en 1591) dans son *Sa skya'i gduñ rabs* (1629) (éd. de Beijing, 1986), p. 160-162. Cf. D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche* (St. Augustin, 1977), p. 118 sq.; et L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 17, 20 note 62.

Dans son Catalogue du bStan 'gyur de 1335 (*na tshod ldan*), le *Yid bžin nor bu dbaṅ gi rgyal po'i phreñ ba*, Bu ston fait allusion à l'expertise dans les deux Grands Ordres ou Règles que possédait le prince *sku žaṅ* de *Ža lu Kun dga'* don grub (f. 4a-b : *khrims chen po gñis kyi bya ba la mkhas paṣ goñ ma'i žabs tog legs par sgrub ciñ*). Et dans le *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ* (1376) de *Sākya rin chen*, le chapitre 8 est consacré au thème de l'Ordre du Dharma (*chos khrims*) et de l'Ordre du Gouvernement (*rgyal khrims*) sous les *Sa skya pa*; à la p. 139 sq. de l'édition du Sichuan (1987), ce texte distingue entre le *rgyal khrims* et le *chos khrims*. Le *chos kyi bya ba* est le corrélatif du *khrims kyi bya ba* aussi dans *Nor chen Saṅs rgyas phun tshogs*, *Dam pa'i chos kyi byuñ tshul legs par bšad pa bstan pa rgya mtshor 'jug pa'i gru chen žes bya ba rTsom 'phro kha skoñ beas* (*Nor chos byuñ*), f. 166a (où il est question de 'Phags pa et du *dpon chen*).

La notion du *lugs gñis/tshul gñis* fait peut-être l'objet d'une allusion dans le *rGyal bu ji big de mur la gnam du bya ba Nor bu'i phreñ ba* de 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan (1235-1280) (*Sa skya bka'* 'bum, vol. ba, f. 158/ 12b2) : *de slad nñid la tshul gñis kyi/ |dpal dañ ldan pa gañ lags pa/ |kun nas 'bras bu mchis bgyi'i slad/ |'di brjod pa la rtse gcig dgoñs/|*. — Voir aussi Dalai Lama V, *mChog dman bar pa rnam la lugs zuñ dañ 'brel ba'i bslab bya gsal bar ston pa* (gSuñ 'bum, vol. dza); et Dalai Lama XIII, *Bod dañ bod chen po'i ljoñs su 'khod pa'i skye 'gro rnam la lugs gñis kyi blañ dor bslab bya'i rtsa tshig gi rim pa* (gSuñ 'bum [éd. Lokesh Chandra, New Delhi, 1981], vol. na).

Pour les expressions *bla ma'i bya ba* et *'jig rten gyi/pa'i bya ba*, voir 'Gos gžon nu dpal, *Deb ther šñon po*, na, f. 6a (*bla mas bla ma'i bya ba mdzad ciñ/ dpon chen na rims su bskos pa rnam kyis 'jig rten gyi bya ba mdzad de*); et Pan chen bSod nams grags pa, *Deb ther dmar po'i deb gzar ma* (*rGyal rabs 'phrul gyi lde mig*, éd. de Lhasa, 1982), p. 56 (*bla ma'i bya ba/ 'jig rten pa'i bya ba des dpon chen*). Dans le chapitre sur les *Sa skya pa* de son *Grub mtha' šel gyi me loñ* (éd. du Kansu, 1984), p. 183-4, Thu'u bkvan Blo bzai Chos kyi ñi ma (1737-1802) a employé le terme *lugs gñis*. En même temps, au sujet de la relation à l'époque de 'Phags pa entre ce dernier *bla ma*, l'empereur mongol Qubilai et les *dpon chen* de *Sa skya*, cet auteur écrit (p. 184) : *rgyal po'i luñ bžin bla mas chos kyi bya ba mdzad ciñ/ chos dañ mthun pa'i 'jig rten gyi bka' gnañ/ dpon chen rnam kyis khrims kyi bya ba mdzad de lo grañs brgya lhas tsam gyi bar du lugs gñis kyis bde bar bskyas/* « Suivant l'instruction du roi [Qubilai], le Lama ['Phags pa] s'acquitta de l'activité du Dharma et il donna des instructions relatives au monde en conformité avec le Dharma. Les *dpon chen* exécutèrent l'activité du gouvernement. Et ainsi, pendant un siècle environ, les deux ordres furent très bien gardés. » Ainsi qu'on le verra plus loin, dans le cas de 'Phags pa cette démarcation entre l'activité spirituelle du *bla ma* et l'activité mondaine n'a pas toujours été absolue, et il arrive que les deux fonctions ont été cumulées par une seule personne, du moins théoriquement.

Sur la notion mongole correspondante du *qoyar yosun/qoyar jasaγ* selon le *Čayan teūke*, voir notamment K. Sagaster, *Die weisse Geschichte* (Wiesbaden, 1976). Pour le Tibet voir aussi K. Buffetrille, « La restauration du monastère de bSam yas : Un exemple de continuité dans la relation Chapelain-Donateur au Tibet ? », *JA* 1989, p. 363 sq. (surtout, p. 380 sq.).

Sur le *dbaṅ* en tant que pouvoir spirituel et religieux (d'un *kalyāṇamitra*) et le *mñā'*



Le Bhoutan aussi connaissait une structure politique apparentée. Dans le système de gouvernement instauré au XVII<sup>e</sup> siècle dans ce pays himalayen par le *Žabs druñ I, Ńag dbañ rnam rgyal* (1594-?1651), le *Žabs druñ rin po che* (le « Dharma Raja » de plusieurs sources), qui en théorie détient tout le pouvoir religio-politique, représente spécialement la branche spirituelle du gouvernement et délègue ainsi au (*'Brug*) *sDe srid* ou *sDe pa* (« régent », le « Deb Raja » de plusieurs sources) le pouvoir temporel<sup>7</sup>. Il importe toutefois de tenir compte du fait que, dans la pratique, la situation réelle a été assez compliquée, l'autorité spirituelle n'ayant pas toujours été détenue au Bhoutan par un moine célibataire<sup>8</sup> et le pouvoir temporel ayant été exercé aussi bien par des religieux que par des laïcs<sup>9</sup>. Relevons en outre la fonction d'abbé suprême (*rje mkhan po*), chef de l'administration ecclésiastique du Bhoutan.

Notons ici par anticipation que, en adoptant une analyse quasi dumézilienne de la fonction de la souveraineté, on pourrait peut-être penser que le statut du Bodhisattva-Roi correspond moins à l'union bifonctionnelle, dans une seule et même personne, de la première fonction de la souveraineté et de la deuxième fonction de la force guerrière qu'à la première fonction seule. En effet, selon une analyse proposée par Georges Dumézil, cette fonction pouvait comporter deux faces antithétiques mais complémentaires, l'une magique ou terrible — et, aussi, violente et « régalo-temporelle » — relevant du Varuṇa védique et assimilable au *kṣatrá*, et l'autre juridique ou bienveillante — et, aussi, sacerdotale et « spirituelle » — correspondant au Mitra védique et assimilable au *bráhmaṇ*<sup>10</sup>.

en tant que pouvoir monarchique, voir G. Uray, « The title dbañ in early Tibetan records », in : P. Daffinà (éd.), *Indo-Sino-Tibetica* (Mélanges L. Petech, Rome, 1990), p. 419-433.

Enfin, sur la notion du *gtsug lag gñis*, voir plus loin, Section VII et note 66.

7. Sur le « Shabdung political system », voir L. Rose, *The politics of Bhutan* (Ithaca, 1977), p. 23 sq., 28 sq., 145 sq. ; M. Aris, *Bhutan* (Warminster, 1979), p. 243 sq., 262-3, et *The raven crown : The origins of Buddhist monarchy in Bhutan* (Londres, 1994) ; et B. J. Hasrat, *History of Bhutan* (Thimphu, 1980), p. 152 sq.

8. Sur le cas de *Ńag dbañ rnam rgyal*, voir par exemple M. Aris, *Bhutan*, p. 219, 245.

9. Voir L. Rose, *op. cit.*, p. 29 ; M. Aris, *Bhutan*, p. 262.

Aujourd'hui, la fonction étatique du grand *bla ma* et maître spirituel du roi est tombée en désuétude. Voir M. Aris, *The raven crown*, p. 146 : The only priest whose office is permanently tied to the throne is a relatively junior state monk still called « the regent's ritual protector » [*sde pa'i sruñ 'khor ba*].

10. Sur *bráhmaṇ* et *kṣatrá* et sur Mitra et Varuṇa selon G. Dumézil, voir son *Mythe et épopée*, I (Paris, 1968), p. 147-149 ; et *Les dieux souverains des Indo-Européens* (Paris, 1977), p. 74 sq. et p. 214 sq. Pour des détails complémentaires sur l'analyse dumézilienne, voir Section XVII.1 plus loin. — Sur Mitra et Varuṇa, cf. J. Gonda, *The dual deities in the religion of the Veda* (Amsterdam, 1974), p. 143 sq., 155-7, 292.

Sur les notions de *brahmaṇ* et de *kṣatrá*, et sur la question générale de l'« autorité

Signalons par ailleurs l'existence en Inde du *rājaraṣi/rājanyarṣi* (pāli *rājasi*), catégorie de Sages de souche royale représentant l'union des première et deuxième fonctions aussi bien que l'union des deux premiers ordres du système classique des *varṇa*. Daḥhanemi en est un exemple reconnu du côté bouddhique.

Si au Tibet telle a été *grosso modo* la situation au niveau du dalaï-lama, la question se pose de savoir si la dyarchie des deux ordres — le système du *lugs gñis* — représente une coordination du spirituel et du temporel, c'est-à-dire l'association de la souveraineté religio-politique et du pouvoir temporel (ce qu'on nomme en Inde le *brahman* et le *kṣatra*), ou bien si elle répond plutôt à la seule première fonction comportant deux faces. Autrement dit, aux termes d'une analyse quasi dumézilienne, la dyarchie du système du *lugs gñis* serait-elle bifonctionnelle ? Ou serait-elle au contraire unifonctionnelle, avec une face religieuse et une autre face politique<sup>11</sup> ? On reviendra sur cette question à la fin de notre enquête.

Sur le plan des représentations « constitutionnelles » des bouddhistes indiens, puis tibétains, la superposition, ou l'imbrication, des pouvoirs spirituel et temporel qu'on constate dans la pratique (et parfois même dans la théorie) se laisse d'ailleurs illustrer par la vieille homologie entre le *buddha* et le *cakravartin* ou Roi Universel (*dominus mundi*), ces deux personnages possédant en commun les 32 marques

spirituelle » et du « pouvoir temporel » en Inde, voir A. K. Coomaraswamy, *Spiritual authority and temporal power in the Indian theory of government* (American Oriental Series, vol. 22, New Haven, 1942) ; U. N. Ghoshal, *A history of Indian political ideas* (Bombay, 1959), p. 20-21, 31, 184-187, 240-244, 369 ; J. Gonda, *Ancient Indian kingship from the religious point of view* (Leiden, 1966), p. 62 sq., et *The dual deities*, p. 156-157, etc. ; H. Scharfe, *The state in Indian tradition* (Leiden, 1989), p. 101-105, 113-114. Cf. aussi P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur* (Berne, 1966), p. 427 sq.

Ainsi que l'a fait remarquer J. Gonda, « Purohita », in : *Studia indologica* (Festschrift W. Kirfel, Bonn, 1955), p. 108 : « Aber eine priesterliche Hierarchie und eine Zweieinheit Kirche und Staat waren doch dem alten Indien [sic] ganz fremd ». Voir aussi R. Lingat, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde* (Paris, 1967), p. 242 : « Il serait [...] vain de chercher dans la tradition indienne sur les rapports entre les deux pouvoirs une analogie avec la théorie chrétienne des deux glaives ». En définitive, en Occident aussi, les relations réciproques entre Eglise et Etat — développées à partir de l'Empereur Constantin (rg. 306-337) et codifiées au temps de Justinien (rg. 527-565) — sont historiquement imbriquées et fort complexes ; cf. par exemple le chapitre « La royauté fondée sur la *politia* » dans E. Kantorowicz, *The King's two Bodies* (Princeton, 1957).

11. Sur la question, très importante elle aussi dans ce contexte, de la synthèse des principes fonctionnels au niveau du souverain, voir G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II (Paris, 1971), p. 358 ; et D. Dubuisson, « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande », *Revue de l'histoire des religions*, 1978, p. 153-64, et « Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations* 33 (1978), p. 21-34.

(*lakṣaṇa*) du Grand Homme (*mahāpuruṣa*)<sup>12</sup>. C'est ainsi que, dès sa naissance, Gotama aurait été jugé apte à devenir soit un *buddha* soit un *cakravartin*<sup>13</sup>. Et, tout comme le *buddha*, le *cakravartin* mérite un *stūpa*.

D'autre part, un Bodhisattva-Roi, bien qu'étant en puissance ou en fait un être entré dans le Chemin Supramondain (*lokottaramārga*) du Bodhisattva, n'en exerce pas moins son activité dans le siècle (*loka*), autrement dit au niveau *laukika* « mondain », pour le bien des êtres animés de sa sphère d'activité salvifique.

C'est ainsi que, au Tibet, le *skyabs mgon dalaï-lama* — manifestation (*rnam sprul*) du Bodhisattva Ārya-Avalokiteśvara ('Phags pa sPyan ras gzigs dbaṅ phyug) / Lokeśvara ('Jig rten dbaṅ phyug) 'Gro mgon = *jagan-nātha*) à la tête du gouvernement dyarchique du Tibet<sup>14</sup> — a chapeauté et cumulé les deux fonctions du spirituel et du

12. Sur le *cakravartin* (*rājan*), voir notamment le *Mahāparinibbānasuttanta* (p. 142), l'*Ambaṭṭhasuttanta*, le *Mahāsudassanasuttanta*, le *Cakkavattisīhanādasuttanta* et le *Lakkhaṇasuttanta* du *Dīghanikāya*; le *Cakkavattisuttanta* de l'*Aṅguttaranikāya* (I, p. 109 sq.) et le *Dhammarājasutta* du même recueil (III, p. 149 sq.); le *Selasutta* du *Suttanipāṭa*, p. 106; le *Lalitavistara* (éd. Lefmann), p. 13-18 (sur les deux *gati* du *mahāpuruṣa* aux 32 *lakṣaṇa*), 105-106; etc. Selon le *Cakkavattisīhanādasuttanta* (*Dīghanikāya*, III, p. 59), le *Cakravartin* prototypique fut *Daḥhanemi*, dont l'équivalent sanskrit est *Nemi/Nimi* (tib. Mu khyud); cf. aussi *Dṛḍhadhanu*. — Pour des classifications du *Cakravartin*, voir le *Pāṃśupradānāvadāna* du *Divyāvadāna* (p. 367-8); *Avadānaśataka*, p. 5; et *Saddharmapuṇḍarīka* (éd. Kern), p. 6. Sur une classification quadripartite du *Cakravartin*, ou *Cakrin*, voir Vasubandhu, *Abhidharma-kośa* 3.95-96. Notons que le *Cakravartin* est souvent censé abandonner son trône au profit de son fils pour devenir ermite. Il n'y a donc pas d'opposition absolue entre les personnes du monarque universel et de l'ermite, le contraste existant entre leurs fonctions.

Cf. G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli proper names* (Londres, 1938), II, p. 1343 sq.; J. Gonda, *Ancient Indian kingship from a religious point of view* (Leiden, 1966), p. 38, 60, 123 sq.; S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* (Cambridge, 1976); J. Strong, *Legend of King Aśoka* (Princeton, 1983), p. 50 sq.; H. Bechert, « Aspects of Theravāda buddhism », in : T. Skorupski (éd.), *The Buddhist heritage*, p. 20 sq.; H. Scharfe, « Nomadisches Erbgut in der indischen Tradition », in : H. Falk (éd.), *Hinduismus und Buddhismus* (Festschrift U. Schneider, Freiburg, 1987), p. 300 sq., et *The state in Indian tradition*, p. 51 sq. et *passim*. Et sur la notion du *Cakravartin* dans l'historiographie tibéto-mongole, voir l'article (en mongol avec un résumé en russe) de S. Bira, *Bulletin of the [Mongolian] Academy of Sciences, Social Sciences*, 1966, no. 1, relevé par J. W. de Jong, *TP* 54 (1968), p. 178. En ce qui concerne la relation entre *Cakravartin* et *Tathāgata* dans le *Vajrayāna*, citons le *Ṣaṭcākṛavartī-maṇḍala* (no. 25) de la *Niṣpannayogāvalī*, qui se compose de six *Ḍāka* en relation avec les cinq Jina et *Vajrasattva*.

13. Voir par exemple le *Mahāpadānasuttanta*/*Mahāvadānasūtra* et l'épisode d'*Asita*.

14. La littérature sur les *dalaï-lamas* en tant que manifestations d'*Avalokiteśvara* est vaste. Voir récemment S. Karmay, *Secret visions of the Fifth Dalai Lama* (Londres, 1988), qui a publié le *rGya can gyi 'khrul snaṅ rnam gsal bar bkod pa mThoṅ ba don ldan*; et Y. Ishihama, 'On the dissemination of the belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Avalokiteśvara', *Acta Asiatica* 64 (1993), p. 38-56. Sur le terme de '*gro mgon* = *jagannātha*, voir ci-dessous, Section IX.

temporel<sup>15</sup>. 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan (1235-1280) passe parfois lui aussi pour avoir été une manifestation non seulement du Bodhisattva Mañjuśrī mais aussi d'Avalokiteśvara et partant, dans certaines sources, comme une pré-existence du Dalai Lama I dGe 'dun grub (1391-1475)<sup>16</sup>. En ce qui concerne la possibilité qu'a une seule et même personne de cumuler ainsi les fonctions spirituelle et temporelle, observons par ailleurs que, dans le royaume du Tibet Occidental vers l'an mil, Ye šes 'od (né en 965) portait le titre de *lha bla ma* « Majesté (et) Lama » (c'est-à-dire « Lama royal »), et que ses petits-neveux Byaṅ chub 'od et *pho braṅ* Źi ba 'od portait les titres de *lha bla ma* et de *lha btsun* « Majesté (et) Moine » (c'est-à-dire « Moine royal »)<sup>17</sup>. Plus tard, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le titre de *lha('i) btsun pa* ou *lha btsun* fut porté par le dernier empereur de la dynastie des Song lorsque, exilé à Sa skya par Qubilai, il devint moine<sup>18</sup>. Mais à la différence des cas

15. On désigne parfois ce cumul par l'expression *bla dpon sbrag pa* qu'on trouve par exemple dans le *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs* du Dalai Lama V. Sur le terme *bla dpon* voir plus loin, Section VIII.

Il faut cependant ajouter que, en tant que pouvoir spirituel (*bla ma*) et comme manifestations d'Avalokiteśvara, des dalai-lamas ont maintenu des relations religio-sociales et religio-politiques avec un pouvoir temporel non seulement à l'intérieur du Tibet (avec les *sde pa/sde srid* et *rgyal po* tibétains) mais aussi à l'extérieur de ce pays. Ainsi bSod nams rgya mtsho fut lié avec le tchinggiside Altan Qan (1506-1581 ?) ; il reçut de ce prince des Tümed en 1578 le titre de *ta la'i bla ma* (*badzra dha ra*) et fut reconnu comme Dalai Lama III ; voir récemment H. Okada, « The Third Dalai Lama and Altan Khan of the Tümed », in : *Tibetan studies* (Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita, 1992), p. 645-652. Ensuite, à partir de la relation du Dalai Lama V (1617-1682) avec Gu šri Qan (entre 1642 et la mort de ce dernier en 1655), des dalai-lamas ont été liés avec des princes Qoṣot connus comme *bstan 'dzin rgyal po* et comme *rgyal po khri pa* et *dalai qan* ou *da lai rgyal po*. Des dalai-lamas ont été liés en outre avec des empereurs mandchous de la dynastie des Ts'ing, qui étaient reconnus, eux, comme des manifestations de Mañjuśrī (*'jam mgon goṅ ma*). Sur leurs relations à partir du XVII<sup>e</sup> siècle avec les Mongols et les Mandchous, voir L. Petech, *China and Tibet in the early XVIIIth century* (Leiden, 1972), et « Notes on Tibetan history of the 18th century », *TP* 52 (1965-66), p. 262-292 ; Z. Ahmad, *Sino-Tibetan relations in the seventeenth century* (Rome, 1970) ; D. Farquhar, « Emperor as Bodhisattva in the governance of the Ch'ing Empire », *HJAS* 38 (1978), p. 5-34 ; S. Grupper, « Manchu patronage and Tibetan Buddhism during the first half of the Ch'ing Dynasty », *Journal of the Tibet Society* 4 (1984), p. 47-75 ; D. Schuh, *Politische Implikationen tibetischer Urkundenformeln* (Archiv für zentralasiatische Geschichtsforschung, Heft 9, St. Augustin, 1985), p. 14-15, 16, 17 sq. ; et Y. Ishihama, « On the dissemination of the belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Avalokiteśvara », *Acta Asiatica* 64 (1993), p. 38-56.

16. Voir ci-dessous, Section IX.

17. Sur ces titres voir G. Tucci, *Indo-Tibetica*, II (Rome, 1933), p. 22-23, 24 note 2. Le titre *lha bla ma* se trouve par exemple dans le *Byaṅ chub sems dpa' lo tstsha ba rin chen bzaṅ po'i 'khrunṣ rabs dka' spyad sgron ma rNam thar šel phreṅ lu gu rgyud*, une biographie de Rin chen bzaṅ po attribuée à Gu ge khyi thaṅ pa dPal ye šes (qui est identifié comme son disciple) publiée par D. Snellgrove et T. Skorupski, *The cultural heritage of Ladakh*, II (Warminster, 1980), p. 106-108.

18. Voir Tshal pa Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*, daté de 1346),

cités plus haut de 'Phags pa et des dalaï-lamas, où il s'agissait de religieux qui sont en même temps des rois — autrement dit de moines-rois ou d'abbés-rois —, dans ces derniers cas il est plutôt question de princes-moines, c'est-à-dire de princes devenus moines dans des conditions entièrement différentes.

Or, dans ces cas on ne saurait guère parler d'une véritable coordination — d'une « syzygie » — des deux ordres. De la sorte, le système où l'ordre temporel se trouve en dernière analyse subordonné au Dharma « supra-mondain » ou « transmondain » (*lokottara*) est aux antipodes du césaro-papisme de la Chrétienté byzantine et moscovite<sup>19</sup>. Il ne ressemble pas non plus à la relation existant, dans l'Occident chrétien et le Saint Empire romain, entre l'empereur et les évêques ayant à leur tête l'Évêque de Rome, avec sa projection dans la lutte entre partisans de l'empereur (les gibelins par exemple) et partisans du pape (les guelfes par exemple). D'ailleurs, en Haute Asie pas plus qu'en Inde, il n'existait pas d'institution correspondant à la Papauté en face de l'Empire. Et il n'y avait pas non plus de clercs canonistes, « dualistes » ou « hiéocrates », spécialistes du droit canon ou de juristes impériaux pour construire, dans leurs débats et écrits, une théorie de l'autorité spirituelle vis-à-vis du pouvoir temporel comme il en existait en si grand nombre dans le monde chrétien. Il ne convient donc pas de greffer la théorie et la problématique chrétiennes sur une situation existant en Haute Asie, ou préalablement en Inde, ni d'en faire notre grille de lecture. Tout au plus pourrait-on songer à rapprocher le cumul de la vertu et de la puissance dans l'empire légendaire du Prestre Jehan, à la fois prêtre et souverain chrétien, dont Cinggis Qan passait parfois pour avoir été le gendre — et aussi le vassale rebelle et le vainqueur — s'il n'a pas été simplement identifié au Roi David, fils du Prestre Jehan<sup>20</sup>.

p. 25 ; et Pan chen bSod nams grags pa, *Deb ther dmar po'i deb gsar ma*, p. 49. Sur cet empereur tué en 1323, cf. Wang Yao, « Fragments from historical records about the life of Emperor Gongdi of the Song Dynasty », in : E. Steinkellner et H. Tauscher (éd.), *Contributions on Tibetan language, history and culture* (Vienne, 1983), p. 431 sq. ; et L. v. d. Kuipj, « Jambhala, an imperial envoy to Tibet », *JAOS* 113 (1993), p. 532-533.

19. M. Aris, *Bhutan*, p. 262, oppose le système bhoutanais, où le temporel serait en principe subordonné au spirituel, au système tibétain, où le spirituel et le temporel seraient coordonnés. (Le modèle serait la relation qui aurait existé entre le Sindhu Rāja et Padmasambhava, où le prince était très nettement subordonné au Guru Rin po che.) Cependant, quoiqu'il soit vrai que, dans la pratique tibétaine, il a existé une coordination dyarchique des deux Ordres, il reste que, au Tibet aussi, le temporel est subordonné au spirituel selon la théorie.

20. Sur cette légende connue en Europe, semble-t-il, depuis le xii<sup>e</sup> siècle, voir P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, p. 303 s. v. « Cinghis » ; L. Hambis, « La légende du Prêtre Jean », in : *La Tour Saint Jacques*, No. 8 (janvier-février 1957), pp. 31-46 ; C. F. Beckingham, *Between Islam and Christendom* (Londres, 1983) ; L. N. Gumilev, *Searches*



Si dans la suite de cette monographie nous parlerons parfois d'une autorité spirituelle en face d'un pouvoir temporel — d'un *sacerdotium* vis-à-vis d'un *regnum* — c'est donc surtout pour la commodité, et faute d'une terminologie complètement adaptée à la pensée bouddhique de l'Inde et de la Haute Asie.

Dans certains contextes, le niveau du Dharma peut en définitive être mis en rapport avec ce qu'on appelle le « supramondain » ou « transmondain » (*'jig rten las 'das pa = lokottara*), le Regnum se situant par contre au plan du « mondain » (*'jig rten pa = laukika*). Tandis que le premier niveau relève de la compétence des religieux, des *bla ma*, le dernier est géré par les rois, ou encore, dans le régime de l'Etat monastique de Sa skya, par les Grands Officiers (*dpon chen*) civils <sup>21</sup>. Or, comme on sait, ces deux niveaux à la fois contrastivement opposés et structurellement solidaires du *laukika* et du *lokottara* représentent un mode de classement à la fois fondamental et exhaustif dans la pensée bouddhique. Au Tibet, il est déjà attesté dans l'inscription du *rdo rin* de bSam yas attribuée à Khri Sron lde btsan (deuxième moitié du VIII<sup>e</sup> siècle) <sup>22</sup>. Dans maint domaine de la pensée

*for an imaginary kingdom : The legend of the kingdom of Prester John* (Cambridge, 1987) ; et J. Delumeau, *Une histoire du paradis* (Paris, 1992), p. 99-127. — Tel trait de la légende du Prêtre Jean nestorien (légende influencée par la geste du roi khitan des Qara-Khitai ?) rappelle peut-être des thèmes des légendes bouddhiques du Cakravartin (ville et palais), et du Premier Roi Mahāsammata (le « cresse » sorti de l'arbre de vie [voir Delumeau, p. 108], et la *rasapaṭhavi*/le *prthivīra* qui s'étend comme le *navanīta*, *kṣīra* ou *sarpis* de l'*Aggaññasuttanta* du Dīghanikāya [III, p. 85 sq.], du *Mahāvastu* [éd. Senart, I, p. 338 sq.], etc.). On peut songer aussi à l'idée de Sambhala/Śambhala avec sa capitale Kalāpa et ses Rois Kalkin (*rigs ldan rgyal po*) (mais voir ci-dessous, note 178).

21. Cf. par exemple 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther sñon po*, ŋa, f. 6a ; Pañ chen bSod nams grags pa, *Deb ther dmar po'i deb gsar ma*, p. 56 ; et Thu'u bkvan Blo bzañ Chos kyi ŋi ma, *Grub mtha šel gyi me loñ*, chapitre sur les Sa skya pa, p. 184 (textes cités ci-dessus, note 6). — A l'époque de 'Phags pa, Śākya bzañ po et Kun dga' bzañ po exercèrent la fonction de *dpon chen*. Sur la fonction du *dpon chen* de Sa skya (ou de dBus et gTsañ), voir notamment L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 43-46 ; Petech a dressé (p. 144) une liste des personnes ayant porté ce titre dans le gouvernement de Sa skya. (Il faut distinguer le titre de *[rtsa ba'i] dpon chen* porté par un président du Département des affaires bouddhiques et tibétaines du régime mongol. Voir par exemple L. Petech, *op. cit.*, p. 46, 95, 98.)

Ayant reçu de Qubilai l'affectation des provinces tibétaines comme « honoraires » pour une Consécration vajrayāniste (*dbañ yon*), 'Phags pa devait, cependant, détenir aussi le pouvoir « mondain » ou temporel au Tibet. Voir par exemple Pañ chen bSod nams grags pa, *op. cit.*, p. 102 (*'jig rten gyi bdag po mdzad pa*). D'ailleurs, ainsi qu'on le verra plus loin, les deux fonctions ont parfois été cumulées par une seule personne.

22. *'jig rten las 'da's pa' dan 'jig rten gyi lha dan myi ma yin ba' ...* Voir H. Richardson, *A corpus of early Tibetan inscriptions* (Londres, 1985), p. 28-30 ; dPa' bo gTsong lag phreñ ba, *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston*, ja, f. 11b. — Sur l'opposition contrastive *laukika/lokottara* en général, cf. D. Seyfort Rugg, « Sur les rapports entre le bouddhisme et le « substrat religieux » indien et tibétain », *JA* 1964, p. 77 sq. ; ci-dessous, p. 90 sq., 138 sq.

bouddhique, il remplace l'opposition entre le « sacré » et le « profane » qui est familière aux historiens des religions. Et c'est ainsi que, dans la relation entre un Roi (*rgyal po*) ou Empereur (*gon ma*) donateur (*yon bdag*) et un Lama Officiant/Précepteur donataire (*bla mchod, mchod gnas*) qui nous intéresse ici, le premier est censé s'occuper des affaires du siècle, du *laukika*, tandis que le dernier figure comme le préposé aux affaires relevant du Dharma considéré, lui, comme transmondain (*lokottara*)<sup>23</sup>. Cette dualité peut se traduire soit par la distribution des deux fonctions entre deux personnes associées qui les exercent séparément, soit par la convergence des deux fonctions de telle sorte qu'elles sont exercées par une seule et même personne qui figure donc comme une sorte de moine-roi, autrement dit par ce que nous avons appelé un « Hiéocrate » et Bodhisattva-Roi.

D'un autre côté, ce système classificatoire à deux niveaux dans les domaines tant du religieux que du religio-politique trouve un réflexe — aux termes d'une interprétation au moins possible de ces notions — dans l'opposition complémentaire entre le *mi chos* « Norme des hommes » — coutume et morale laïque, etc. — et le *lha chos* « Norme Céleste » — qui n'est autre que le Buddhadharma<sup>24</sup>. C'est ainsi que le *Rlañs kyi po ti bse ru* évoque le *lha chos* représenté par un *bla ma* et le *mi chos* contrôlé par un chef temporel (*mi dpon*) immédiatement après avoir fait allusion à la relation *yon mchod* ayant existé entre le religieux Byañ chub 'dre bkol et le roi Ge sar<sup>25</sup>.

23. Voir ci-dessus, p. 22 sq.

24. Sur le *mi chos* et le *lha chos* au temps de Khri Sroñ lde btsan (?), voir le vers 8 du *rJe 'bañs dan bod btsun rñams la sprin yig* que Buddhaguhya aurait adressée à ce roi (p. 362 dans l'édition de S. Dietz, *Die buddhistische Briefliteratur Indiens*, Wiesbaden, 1984). Et sur la notion de *mi chos* en général, et aussi comme terme complémentément opposé à *lha chos*, voir R. A. Stein, *La civilisation tibétaine* (Paris, 1987), p. 129 sq., et « *Tibetica antiqua III : A propos du mot gcug-lag et de la religion indigène* », *BEFEO* 74 (1985), p. 90, 99 ; G. Uray, « The narrative of legislation and organisation of the *mKhas-pa'i dga'-ston* », *AOH* 26 (1972), notamment p. 52-54. — Cf. aussi la notion du *lha'i theg pa* opposé au *mi'i theg pa* dans la liste des neuf Véhicules énumérés dans le Ms. Pelliot tibétain 849 (éd. J. Hackin, *Formulaire sanscrit-tibétain*, Paris, 1924), p. 5. (Un *devayāna*, qui n'est point coextensif avec le bouddhisme, est mentionné parmi les cinq *yāna* énumérés dans le *Lañkāvatārasūtra*, p. 134-135, 322, où on ne trouve cependant rien qui corresponde au *mi'i theg pa*. Voir aussi *Prajñāsataka* 98, cité note 159.)

Quant à la question de la « religion royale », des mythes politiques et du *gtsug/gtsug lag*, voir A. Macdonald, « Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1044 et 1290, Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroñ-bcan sgam-po », in : *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), p. 190-391 ; G. Uray, *AOH* 26 (1972), p. 50 (dans la Chronique Ancienne [Ms. Pelliot tibétain 1287, l. 452] : *bod kyi gtsug lag bka' grims ched po*) ; A. M. Blondeau, « Les religions du Tibet », in : *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des Religions*, t. III (Paris, 1976), p. 240 sq. ; et R. A. Stein, *Civilisation tibétaine*, p. 130, et « *Tibetica antiqua III* », *BEFEO* 74 (1985), p. 83-133.

25. *Rlañs kyi po ti bse ru* (ca. 1455) (éd. de Lhasa, 1986), p. 53-55 ; cf. Dalai Lama

Dans ce qui suit c'est donc, en dernière analyse, autant de l'opposition *laukika/lokottara* que des oppositions temporel/spirituel et laïc/monacal qu'il sera question. En revanche — et nonobstant le rôle joué ici par le couple Regnum et Sacerdotium — l'opposition profane/sacré courante en histoire des religions se verra évacuée au profit des notions qui viennent d'être évoquées et sera sans grande pertinence pour notre analyse. Au demeurant, la royauté n'est pas entièrement dissociable du céleste (*gnam, lha*) et du « sacré », surtout quand le roi est un Dharmarāja et Cakravartin (dont l'homologie avec le Tathāgata a été relevée plus haut)<sup>26</sup>.

V, *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs* (éd. de Beijing, 1988), p. 122-123. — Sur le *Rlaṅs kyi po ti bse ru*, voir R. A. Stein, *JA* 1962, p. 77 sq., et surtout p. 96 sq.

26. Ci-dessus, p. 21-22.

Sur la question du caractère religieux et « sacré » du roi, ou en tout cas de la royauté, en Inde, voir E. W. Hopkins, « The divinity of kings », *JAOS* 51 (1931), p. 309 sq. ; P. Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935), p. \*84 sq. ; P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, III (Poona, 1946), p. 23 sq. ; J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne* (Paris, 1949) ; J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism* (Utrecht, 1954), p. 164 sq., and *Ancient Indian kingship from the religious point of view* (Leiden, 1966) ; L. Dumont, *Homo hierarchicus* (Paris, 1966), p. 99-101, 269, 351 sq. (Appendice C) ; J. Filliozat, « New researches on the relations between India and Cambodia », *Indica* (Heras Institute, Bombay) 3 (1966), p. 100 sq. (sur le *devarāja* au Cambodge) ; R. Lingat, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde* (La Haye, 1967), p. 231 sq., et *Royautés bouddhiques*, p. 134 sq., 175 ; H. Kulke, « Der Devarāja-Kult : Legitimation und Herrscherapotheose im Angkor-Reich », *Saeculum* 25 (1974), p. 24-55 ; M. Biarreau, « The salvation of the king in the *Mahābhārata* », *Contributions to Indian Sociology* 15 (1981), p. 75 sq. ; J. Heesterman, *The inner conflict of tradition* (Chicago, 1985) ; H. Scharfe, *The State in Indian tradition* (Leiden, 1989), p. 92 sq. ; R. Inden, *Imagining India* (Oxford, 1990), p. 162 sq. ; et J. Toffin, *Le palais et le temple : La fonction royale dans la vallée du Népal* (Paris, 1993), p. 11-12, 19, 29 sq., 224, etc. Selon une analyse, il existe une identité fonctionnelle entre le roi et certaines divinités (*lokapāla*, etc.). Sur rois, princes et reines en tant que « divinités par convention » (*sammutideva*, à la différence des *upapattideva* et des *visuddhideva*), voir le *Cullaniddesa pāli* (éd. de Nālandā, p. 98, 238). — Quant au Tibet, notons que dans la lettre que Buddhaghūya aurait adressée au roi Khri Sroṅ lde btsan il est dit que l'ancêtre de ce dernier, Sroṅ btsan sgam po, était le Corps d'Avalokiteśvara (*spyān ras gzigs kyi sku*) et que le lignage des Bodhisattva demeurerait toujours ininterrompu (*byaṅ chub sems dpa'i sku rgyud gduṅ ma chad*) ; voir l'édition de S. Dietz, *op. cit.*, p. 358. Et suivant le *Li'i yul luṅ bstan pa* (*dGra bcom dpa'i luṅ bstan pa*), c'est un Bodhisattva qui prit naissance comme roi du Tibet (*gdon dmar gyi rgyal po*) ; voir l'édition de ce texte par P. Cannata, in : *Indo-Sino-Tibetica* (Mélanges L. Petech), p. 52-53 et p. 56-57. Sur le caractère « sacré » de la royauté au Tibet, voir notamment G. Tucci, « The sacred character of the kings of ancient Tibet », *East and West* 6 (1955-56), p. 197-205 ; E. Haarh, *The Yar-luṅ dynasty* (Copenhague, 1969) ; A. Macdonald, « Une lecture des Pelliot Tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290 : Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sroṅbcan sgampo », in : *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, p. 190 sq. ; R. A. Stein, « *Tibetica antiqua* III : A propos du mot *gcug lag* et de la religion indigène », *BEFEO* 74 (1985), p. 110 sq. — Pour le Sri Lanka, voir W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon* (Colombo, 1956), p. 62, 70 ; W. Geiger, *Culture of Ceylon in mediaeval times* (Wiesbaden, 1960), p. 211 ; C. Nicholas et S. Paranavitana, *Concise history of Ceylon* (Colombo, 1961), p. 323 ; S. Tambiah, *World*

## II. — LES MOTS *yon bdag* ET *mchod gnas* / *yon gnas* ET LES COMPOSÉS COPULATIFS *yon mchod/mchod yon*

Dans des sources tibétaines classiques nous trouvons, pour exprimer les notions qui viennent d'être discutées, une terminologie spéciale qui a des liens manifestes avec le vocabulaire religieux, et religio-social, du bouddhisme indien et tibétain.

En tant que composés copulatifs, les binômes tibétains *yon mchod* et *mchod yon* peuvent se traduire par « (coordination du) Donataire Officiant/Conseiller/Précepteur spirituel (d'un roi ou prince) et (du) Donateur (royal ou de haut statut) ». Ces deux composés, dont l'ordre des membres constitue la seule différence, sont donc des synonymes dans l'emploi en question ici. Ils ne représentent d'ailleurs que des abréviations, grammaticalement régulières en tibétain, des deux composés déterminatifs *yon bdag* « Donateur (royal ou de haut statut) » et *mchod gnas* « digne d'honneur, révérend », terme qui désigne très régulièrement le « Donataire Officiant/Précepteur spirituel (d'un roi ou prince) »<sup>27</sup>. Ainsi, dans une biographie de Rin chen bzañ po

*Conqueror and World Renouncer* (Cambridge, 1976), p. 95 sq. Et pour l'Asie du Sud-est, voir G. Coedès, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, p. 315-319 et Index III s.u. Bodhisattva et Devarāja ; id., « Le véritable fondateur du culte de la royauté divine au Cambodge », in : H. B. Sarkar (éd.), *R. C. Majumdar Felicitation Volume* (Calcutta, 1970), p. 56 sq. ; et H. Kulke, *loc. cit.* — Cf. en général R. Pettazzoni (éd.), *La regalità sacra/The sacral kingship* (Studies in the History of Religion IV, Leiden, 1959), qui contient un article de J. Gonda sur l'Inde et l'original italien de l'article cité de G. Tucci sur le Tibet ; et F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961), p. 367 sq.

La perspective adoptée par L. Dumont, *Homo hierarchicus* était quelque peu différente lorsqu'il écrivait (p. 99-100) : « La différence avec l'Occident [...] semble consister dans le fait qu'en Inde il n'y a jamais eu de pouvoir spirituel, d'instance spirituelle suprême qui fût en même temps un pouvoir temporel. La suprématie du spirituel ne s'est jamais exprimée politiquement » ; et (p. 269) : « Le pas décisif [...] aurait été l'attribution au Brahmane de l'exclusivité des fonctions religieuses à l'encontre du roi ». Dumont ajoutait (p. 100-101) : « [...] ces deux principes, absolument distingués l'un de l'autre, sont en même temps solidaires dans leur opposition aux autres catégories dont la société est constituée [...]. Dans sa soumission à la prêtrise, la royauté participe d'elle. » Sur l'analyse fournie par L. Dumont voir aussi plus loin, Section XVII.2.

27. Le mot *mchod gnas* s'explique comme *mchod pa 'bul yul gyi zhiñ* « champ (skt. *kṣetra*) digne d'être honoré » ou *mchod bya* « à honorer, à respecter, révérend » (voir *rGya bod tshig mdzod chen mo*) ; et il s'entend de la même façon que *sbyin gnas* (*sbyin pa gtoñ yul* ; *bsod nams gsog sa'am mchod pa 'bul yul*) et *yon gnas* (*su gyur pa*, c'est-à-dire *mchod yul gyi gnas*) = *dakṣiṇīya* « digne d'honoraires ; honorable, digne de respect, révérend ». Il ne peut donc pas signifier « prêtre sacrificateur, Opferpriester », traduction inexacte qu'on trouve parfois dans la littérature tibétologique (par exemple, D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche*, St. Augustin, 1977, p. xxvi, 98). Pour ce qui est de la traduction de *mchod gnas* par « Tribut-Einheit », de *mchod [pa]* par « Tributleistung, Abgabe », et de *mchod yon/yon mchod du gyur pa* par « tributpflichtig » par K. Lange, *Die Werke des Regenten Sañs*

(958-1055), il est dit que ce grand maître et traducteur du royaume du Tibet occidental fut nommé *mchod gnas* par le roi, le *lha bla ma Ye šes 'od* <sup>28</sup>.

Le composé déterminatif *yon gnas* (= *yon gnas su gyur pa*, skt. *dakṣiṇīya*, *dakṣiṇeya*) s'emploie comme un synonyme de *mchod gnas*, ce qui est probablement la valeur la plus fréquente de ce lexème. Mais dans une autre acception qui semble bien être moins fréquente, *yon gnas* peut s'employer comme un composé copulatif qu'on interprète comme l'abréviation des deux binômes *yon bdag* et *mchod gnas* <sup>29</sup>.

Aux termes tibétains *mchod gnas* (ou *yon gnas*) et *yon bdag* correspondent en mongol les expressions *takil-un oron/mörgül-ün oron* et *öglige-yin ejen* <sup>30</sup>.

### III. — *Yon bdag* ET *mchod gnas* DANS DES SOURCES DE LA PÉRIODE DE LA MONARCHIE TIBÉTAINE.

Considérons maintenant l'emploi des deux termes techniques *yon bdag* et *mchod gnas* dans quelques-uns des documents les plus anciens de la langue tibétaine.

Le vocable *yon bdag* est déjà attesté comme un composé déterminatif dans une inscription remontant à l'époque de l'Ancien Royaume où une reine, nommée Jo mo Byaṅ chub (« Dame Bodhi »), est qualifiée de *yon bdag* « donatrice » <sup>31</sup>. Pareillement, dans un document ancien de Dunhuang, il est fait état d'un ministre *yon bdag*

*rgya rgya mc'o* (Berlin, 1976), p. 47-48, 51, 66-67, elle relève de la pure fantaisie.

Quant au mot *mchod yon*, il peut s'employer en outre soit comme un composé déterminatif, dans le sens d'« eau lustrale » (= *yon chab*), skt. *argh(y)a* (voir la *Mahāvīyutpatti*, éd. Ishihama et Fukuda, no. 4338, et L. S. Dagyal, *Bod brda'i tshig mdzod*), soit comme un composé copulatif signifiant « offrande et eau lustrale » (*mchod pa + yon chab*) (voir *Bod rgya tshig mdzod chen mo*).

Il semble possible que *yon mchod* ait aussi été employé comme un composé déterminatif. Cf. D. Seyfort Rugg, « *mChod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas* : On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray, Vienne, 1991), p. 441-453 ; et ci-dessous, Section VII.

28. Voir le Byaṅ chub sems dpa' lo tshtsa ba rin chen bzaṅ po'i 'khruṅs rabs dka' spyad sgron ma rNam thar šel phren lu gu rgyud attribué à Gu ge khyi than pa dPal ye šes (identifié comme un disciple de Rin chen bzaṅ po) et publié par D. Snellgrove et T. Skorupski, *The cultural heritage of Ladakh*, II, p. 106.1. Si l'attribution de ce texte est juste, il nous fournit une attestation très ancienne du terme *mchod gnas* au début de la deuxième diffusion du bouddhisme au Tibet (cf. note 17 ci-dessus).

29. Voir *rGya bod tshig mdzod chen mo*, s. u.

30. Voir K. Sagaster, *Die weisse Geschichte*, p. 27, 32, 39, 42, 276 et 319.

31. Voir H. Richardson, *A corpus of early Tibetan inscriptions* (Londres, 1985), p. 83, qui situe cette inscription à l'époque de Khri lDe sroṅ brtsan (c. 800-815). Jo mo Byaṅ chub rje fut l'épouse de Khri Sroṅ lde brtsan ; pendant le règne de ce roi elle assista au Grand Débat de bSam yas entre Kamalaśīla et Mo-ho-yen, dont elle était l'adepte selon le *sBa bzjed* (ed. Stein), p. 57.2.



chen po « grand donateur » en rapport avec la construction d'un temple<sup>32</sup>.

Quant au composé déterminatif *mchod gnas*, il est employé dans l'inscription de sKar chuñ (lignes 44 et 46) qui remonte au règne de Khri lDe sron brtsan (c. 800-815). Là il semble bien désigner une personne qui, en tant qu'objet de respect, fut nommée maître spirituel par le roi<sup>33</sup>. Dans d'autres textes anciens, le mot *mchod gnas* se rapporte non pas à une personne mais à un lieu de culte et désigne ainsi un objet de respect<sup>34</sup>. Relevons en outre l'expression *mchod pa'i yul*, qui se trouve à côté d'une allusion au Triple Joyau du bouddhisme (Pelliot tibétain 16, f. 33a4 : *mchod pa'i yul phul nas/ dkon mchog gsum la skyabs su gsol lo/*).

Dans tous ces emplois du terme, la traduction « prêtre sacrificateur » qu'on trouve dans la littérature tibétologique est à exclure, le composé *mchod gnas* étant à analyser comme *yon gnas* (*su gyur pa*) « digne d'honoraires/honneur » (*dakṣiṇīya*, *dakṣiṇeya*). Il est remarquable que les termes de *yon bdag* et *mchod gnas/yon gnas* manquent dans la *Mahāvīyutpattī*, vieux vocabulaire de la terminologie du bouddhisme indo-tibétain qui remonte au début du IX<sup>e</sup> siècle.

En ce qui concerne les composés copulatifs *mchod yon* et *yon mchod*, à la différence des termes techniques dont il vient d'être question, et dont ils sont des dérivés compositionnels, ils ne semblent pas être attestés dans les documents remontant à l'Ancien Royaume tibétain. Ils ne se trouvent pas non plus dans la *Mahāvīyutpattī*. Tout au plus peut-on relever dans un document de Dunhuang le syntagme (*dkon mchog gsum la*) *mchod ciñ yon phul ba* employé pour exprimer le culte et l'offrande rendus au Triple Joyau (*triratna*) bouddhique<sup>35</sup>.

32. Voir le MS Pelliot tibétain 16, f. 27a1-2 : *gtsiṅs kyī gtsug lag khañ bžeñs pa'i yon bdag chen po blon chen po žañ khri sum rje dan/ chen po žañ lha bzañ gis brtsiṅs pa 'di la rjes su yī rañ ba'i yon bdag ya ya nas dad ciñ mos pas gži bzuñ ste*. Pour *yon bdag*, voir aussi F. W. Thomas, *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*, II (Londres, 1951), p. 88. — Quant au terme *sku yon*, F. W. Thomas l'a traduit par « donateur » (*op. cit.*, II, p. 79, et III, Index s. u.), et H. Richardson d'abord par « donation », « religious gift » (dans *A corpus of early Tibetan inscriptions*), puis par « spiritual benefit » (*BSOAS* 55 [1992], p. 105). En effet, *sku yon* correspond à *sku('i) yon tan*, et dans l'inscription sur la cloche de Khra 'brug (Richardson, *Corpus*, p. 83) l'expression s'emploie comme la forme honorifique de *dge ba* = *kuśala* ; mais selon le *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, il a aussi le sens de *gla (cha)*, « solde, émolument ».

33. Voir H. Richardson, *op. cit.*, pp. 78 et 80, qui traduit par « chapelain ». Cf. D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism* (Londres, 1987), p. 412 sq.

34. Voir *Li'i yul luñ bstan pa* (D, f. 172a4, bl), où R. Emmerick, *Tibetan texts concerning Khotan* (Londres, 1967), p. 125a, traduit par « place of worship », suivant ainsi la traduction que F. W. Thomas, *Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan*, I (Londres, 1935), p. 312, a donnée du *Li yul chos kyi lo rgyus* (Pelliot tibétain 960, ligne 47 : *sañs rgyas byams pa 'khor dan bcas pa'i mchod gnas su 'gyur ro*).

35. Voir F. W. Thomas, *op. cit.*, II, p. 92, 95.

L'absence dans ces sources anciennes des termes *yon mchod* et *mchod yon*, qui par la suite devaient désigner la relation étroite entre l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, laisse supposer que cette relation n'avait pas encore reçu une expression spéciale et normalisée dans la terminologie des institutions religio-politiques et religio-sociales du Tibet ancien<sup>36</sup>.

Signalons toutefois que, dans le *bKa' yan dag pa'i tshad ma las mdo btus pa* — texte du *bsTan 'gyur* attribué au Dharma-rāja Khri Sroṅ lde btsan (Byaṅ chub rdzu 'phrul) lui-même — le souverain tibétain parle de l'Ācārya-Bodhisattva et *bhikṣu* de Za hor Dharma Śāntighoṣa (Śāntarakṣita) comme « mon *dge ba'i bśes gñen* » (P, f. 64b-65a)<sup>37</sup>. Du reste, dans l'inscription susdite de sKar chuṅ (lignes 35 et 43), *dge ba'i bśes gñen* figure à côté de *mchod gnas* — et aussi de (*bcom ldan 'das kyī*) *rin lugs* « abbé » — pour désigner un maître spirituel nommé à une fonction officielle par le roi. A la fin du VIII<sup>e</sup> et au début du IX<sup>e</sup> siècle l'appellation *dge ba'i bśes gñen*, correspondant au mot sanskrit *kalyāṇamitra*, pouvait donc servir à désigner le conseiller et précepteur spirituel d'un roi-donateur.

#### IV. — MAÎTRES BKA' BRGYUD PA ET SA SKYA PA COMME CONSEILLERS SPIRITUELS ET GURUS (*bla ma*) D'UN PRINCE OU EMPEREUR MONGOL.

Quelque 450 ans plus tard, une relation (politico-)religieuse plus ou moins formalisée entre un *bla ma* et un prince a existé entre plusieurs Grands *Qaṇan* ou princes tchinggisides et des *bla ma* de l'école des *bKa' brgyud pa*.

Cette relation est attestée vers 1256 entre Karma Pakṣi (Karma pa II, 1206-1283) d'une part et le Grand *Qan Möngke* (rg. 1251-1259) et son frère et successeur Qubilai (rg. 1260-1294) de l'autre<sup>38</sup>. De leur

36. Sur la question générale de cette relation selon les historiographes tibétains, voir E. Dargyay, « Sangha and state in Imperial Tibet », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 111-127.

37. Dans le *bKa' yan dag pa'i tshad ma las mdo btus pa* (f. 64a5), l'expression *mchod pa'i gnas* (*su 'os*) se rapporte au Tathāgata. Ce texte fait allusion (f. 64a6) aussi à Avalokiteśvara comme *sPyan ras zigs dbaṅ po*, qualifié de *'jig rten mgon po = lokanātha*. Sur l'auteur de ce texte, cf. Bu ston, *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 117a-b.

38. Voir par exemple 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther sñon po*, űa, f. 37a-b ; dPa' bo gTsug lag phreṅ ba, *Chos 'byuṅ mkhas pa'i dga' ston* (1564), ma (chap. sur le Hor), f. 17b sq., 20a = éd. de Beijing, 1986, p. 1414 sq., 1419 ; et 'Jigs med rig pa'i rdo rje (Gu śri Blo bzau tshel), *Chen po hor gyi yul du dam pa'i chos ji ltar byuṅ ba'i tshul bśad pa rGyal ba'i bstan pa rin po che gsal bar byed pa'i sgron me* (*Hor chos 'byuṅ*), p. 78 = éd. G. Huth, p. 85.

Sur le rÑiṅ ma pa Pakṣi Śākya 'od à la cour de Qubilai, et sur son lien avec un certain Mi ṅag Gha ra, voir Pema Tshering, « rÑiṅ ma pa Lamas am Yüan-Kaiserhof »,

côté, les Tshal pa semblent bien avoir entretenu une pareille relation avec Qubilai, les 'Bri khuñ pa avec Möngke, les Phag mo gru pa avec le prince Hülegü (mort en 1265), et les sTag luñ pa avec Ariq Böke (rg. 1260-1264)<sup>39</sup>. Ces relations entre un Grand *Qayan* mongol et le chef d'un siège monastique tibétain relevant de l'école des bKa' brgyud pa semblent dériver d'un système d'apanages princiers existant au Tibet à l'époque de Möngke.

Déjà en 1244-1247, une relation politico-religieuse fut amorcée entre le prince (*rgyal bu*) Köden/Ködön (tib. Go dan) — petit-fils de Činggis Qan, fils du Grand *Qan* Ögödei (rg. 1229-1241) et frère du Grand *Qan* Güyük (rg. 1246-1248) — et Sa skya Pañdi ta Kun dga' rgyal mtshan (Sa pañ, 1182-1251) lorsque, à l'âge de 64 ans, ce grand *bla ma* du siège monastique de Sa skya arriva à Liang-tcheou (Lan ju, chef-lieu du Byañ ños) accompagné de ses deux jeunes neveux Blo gros rgyal mtshan et Phyag na rdo rje<sup>40</sup>. Sa pañ a donc établi sa relation (socio-

in : L. Ligeti (éd.), *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium* (Budapest, 1978), p. 511 sq.

39. Voir *Rlañs kyi po ti bse ru*, p. 110 : mon 'gor rgyal po rgyal sar bton 'dug ciñ/ de dus bod phyogs 'dir rgyal bu go dan byañ ñogs pa bdag par [sic] 'dug pa la/ go dan a ka la bla mchod blañs pas/ 'bri khuñ pa mon 'gor rgyal po šes/ tshal pa se chen rgyal po šes/ phag mo gru pa rgyal bu hu la hu šes/ stag luñ pa a ri bho kha šes par 'dug ciñ/ rgyal rgyud bži pos/ khri skor so sor sgos bdag byas par 'dug/ (voir aussi p. 356-7 et p. 449-50) ; dPa' bo gTsug lag phreñ ba, *mKhas pa'i dga' ston*, ma (chapitre sur le Hor), p. 1414 sq. (où on trouve aussi une allusion à gTsañ pa Duñ khur ba) ; Dalai Lama V, *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyañs*, p. 105. Sur le terme *sgos bdag*, voir ci-dessous, note 41.

Cf. H. Richardson, « The Karma-pa sect », *JRAS* 1958, p. 143 sq. ; R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 42 sq. ; E. G. Smith, « Introduction » in : *Nam med 'bri guñ pa chen po skyob pa 'jig rten mgon po'i bka' 'bum* [= *Collected writings of 'Bri-gung chosr-je 'Jig-rten-mgon-po Rin -chen-dpal*] (New Delhi, 1969), I, p. 2 ; D. Schuh, « Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibet-Politik der Mongolen-Khane zu verstehen ? », in : W. Heissig (éd.), *Altaica collecta* (Wiesbaden, 1976). Sur Hülegü, voir E. Sperling, *AOH* 44 (1990), p. 145-157.

Pour ce qui est de l'organisation des deux ordres, le religieux et le temporel (*chos srid*, *lugs gñis*), on trouve des exemples intéressants chez les Phag mo gru pa. Dans cette ligne de seigneurs, le *spyān sñā rin po che* (de gDan sa mThil/Thel, etc.) avait pour contrepartie temporelle un myriarche (*khri dpon*) ou « roi » (*goñ ma ta'i si tu*) (à sNe'u gdoñ). Mais chez les Phag mo gru pa les deux pouvoirs étaient parfois détenus par une seule et même personne (*bla dpon sbrag pa*) ; voir plus loin, Section VIII). Voir par exemple sTag tshañ dPal 'byor bzañ po, *rGya bod yig tshañ* (1434) (éd. du Sichuan), p. 547 et p. 550 ; et Dalai Lama V, *rGyal rabs dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyañs*, p. 117 sq. Cf. R. A. Stein, *Vie et chants de 'Brug-pa Kun-legs* (Paris, 1972), p. 19 sq. ; et la discussion de L. van der Kuijp, « On the life and political career of Ta'i-si-tu Byang-chub rgyal-mtshan », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 287-289.

40. Voir Tshal pa Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*, daté de 1346), p. 47 ; et Sākya rin chen, *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ* (1376), p. 139 ; *Rlañs kyi po ti bse ru*, p. 357, 449 ; dPa' bo gTsug lag phreñ ba, *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston*, ma, f. 18a-b = p. 1416-17 ; 'Jigs med rig pa'i rdo rje, *Hor chos 'byuñ*, p. 76 = p. 83. Sur Köden, son ascendance et sa descendance, voir aussi le *Yuan-che* (cf. L. Hambis, *Le chapitre CVII du Yuan che* [Leiden, 1945], p. 71 sq.) ; L. Petech, « Tibetan relations with

et politico-)religieuse avec un prince tchinggiside qui n'est jamais devenu Grand *Qayan*.

Selon l'historien tibétain dPa' bo gTsug lag phreñ ba (1504-1566), la première fois qu'un Tibétain fut officiellement invité à enseigner le Dharma (*chos žus pa*) en Mongolie fut à l'époque du Grand *Qan* Ögödei, lorsque le *bla ma* et *mchod gnas* Tshal Guñ thañ pa remplit la fonction de *bla mchod* auprès de la Reine <sup>41</sup>. Quelques pages plus loin le même historien écrit que la première occasion où un Grand *Qayan* mongol demanda lui-même l'Enseignement (*chos žus pa*) à un moine tibétain et prit ce dernier pour *bla ma* fut au temps de Möngke et de Karma Pakši <sup>42</sup>. A en juger d'après ces deux informations fournies par gTsug lag phreñ ba, la différence entre le cas de Tshal Guñ thañ pa et celui de Karma Pakši semble bien résider dans le fait que le premier fonctionna comme *mchod gnas* de l'épouse d'Ögödei tandis que le deuxième Hiérarque Karma pa fut le *bla ma* du Grand *Qan* Möngke lui-même. Antérieurement, lors du séjour chez les Mongols du *bla ma* gTsañ pa Duñ khur ba, il n'y aurait eu, au dire du même historien, qu'une simple « rencontre » (*phrad pa*) du *qayan* avec ce *bla ma*, suivie de la reconnaissance officielle de ce dernier comme Révérend (*bandhya*, *bande*, skt. *vandya* ~ *bhadanta*) par le souverain. gTsug lag phreñ ba estime que gTsañ pa Duñ khur ba vécut à l'époque de Cinggis *Qan* <sup>43</sup>.

Sung China and with the Mongols», in : M. Rossabi (éd.), *China among equals* (Berkeley, 1983), p. 180 sq. ; id., *Central Tibet and the Mongols*, p. 7 sq.

41. *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston*, ma (chapitre sur le Hor), f. 18b = p. 1415-1416 au sujet d'Ögödei : ... *bla ma guñ thañ pa spyān drañs/ za yin e ka yum sras kyi bla mchod du bskur/ bde mchog gi dbaṅ dān chos skyoñ gi rjes gnañ mdzad/ hor gyis chos žus pa'i thog ma yin*. Cf. L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 6.

Pour désigner dans ce contexte le seigneur donateur (*shyin bdag*) de Tshal Guñ thañ, gTsug lag phreñ ba emploie le terme de *sgos bdag*, les Tshal pa étant eux-mêmes qualifiés de *sgos mi* (p. 1416 et p. 1422). Cf. le terme *sgos kyi shyin bdag* utilisé par le même historien en parlant des donateurs de gTsañ pa Duñ khur ba (p. 1415), et le terme *sgos kyi bla mchod* qu'il a employé en parlant du Sa skya pa 'Phags pa par rapport à Qubilai (p. 1422). Nous avons déjà rencontré le terme *sgos bdag* dans le *Rlañs kyi po ti bse ru*, p. 110 (cité plus haut, note 39).

42. *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston*, ma, f. 20b = p. 1419 : *dus chen bzī la bsñen gnas sruñ ba sogs kyi khrims mdzad de hor rgyal pos chos kyi khrims mdzad pa 'di las med ciñ 'di yan la hor rgyal po dños kyi bod ban la chos žus pa gžan med la bod ban bla mar khur ba'i thog ma 'di yin no*. En effet (f. 17b = p. 1414), encore que la Consécration (*dbañ [bskur]* = *abhiṣeka*) conférée par 'Phags pa au jeune Qubilai quand celui-ci était encore prince, dans la septième année du règne de Möngke (an sa rta = 1258), passe généralement pour représenter le début de la diffusion du Dharma en Mongolie, Karma Pakši avait devancé 'Phags pa en devenant le *bla ma* de Möngke. Cf. L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 14-16.

43. *mKhas pa'i dga' ston*, ma, f. 18a-b = p. 1414-1415 : *hor dān bod ban phrad pa la 'di sñā/ ... hor rgyal pos bandhya'i 'jva sa gnañ ba'i sñā ma'añ di yin par sñāñ/...* (Voir plus loin, Section V. Sur un édit différent connu sous le nom de 'Ja' sa bod yig ma ou *Bande šed bskyed ma* et publié en 1254 par le futur *qayan* Qubilai, voir plus loin,

V. — *mChod gnas* ET *bla mchod* DANS LE ROYAUME TANGOUTE DE MI ÑAG (SI-HIA) : gTsañ so ba dKON MCHOg seÑ GE ET gTsañ pa Duñ KHUR BA.

A en juger d'après les sources tibétaines classiques actuellement à notre disposition, ce fut au royaume tangoute des Si-hia (tib. Mi ñag) dans la région du Haut Fleuve Jaune (rMa chu) que, pour la première fois, une relation authentiquement religieuse fut nouée d'une manière formelle entre un maître spirituel (*bla ma*) tibétain et un roi étranger<sup>44</sup>. Ce royaume était d'ailleurs un centre très important du bouddhisme indo-tibétain. Ainsi, le maître kaśmīrien Jayānanda avait composé son grand commentaire du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti au Mi ñag probablement vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle; selon le colophon de la traduction tibétaine de ce texte, Jayānanda fut du reste honoré comme son *bla ma* par le souverain de Mi ñag<sup>45</sup>. Antérieurement, le *bla ma* dGe ba gsal (Bla chen dGoñs pa [rab] gsal) se serait rendu au pays des Tangoutes (Mi ñag Gha)<sup>46</sup>.

Sections X et XII.) En revanche, la relation qu'avait gTsañ pa Duñ khur ba avec le roi de Mi ñag semble bien avoir été du type pleinement et authentiquement religieux existant entre un *bla ma* et un roi-donateur; voir plus loin, Section V. Sur la date de gTsañ pa Duñ khur ba voir plus loin, p. 36.

44. Sur le Si-hia (Xixia) et les Tibétains, voir R. A. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines* (Paris, 1959); id., « Nouveaux documents tibétains sur le Mi-ñag/Si-hia », in : *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville* (Paris, 1966), pp. 281-289; id., *La civilisation tibétaine*, p. 43; E. J. Kychanov, « Tibetans and Tibetan culture in the Tangut state Hsi Hsia (982-1227) », in : L. Ligeti, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, pp. 205-211; L. Petech, « Tibetan relations with Sung China and the Mongols », in : M. Rossabi, *China among equals*, p. 177 sq.; E. Sperling, « Lama to the King of Hsia », *Journal of the Tibet Society* 7 (1987), pp. 31-50; L. van der Kuijp, « On the life and political career of Ta'i-si-tu Byang-chub rgyal-mtshan », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and languages* (Mélanges Uray Géza), p. 295-296 (sur l'activité au Mi ñag du Ti šri Ras pa — un disciple de Žaṅ gYu brag pa brTson 'grus grags pa [1123-1193] — qui servit de *bla mchod* au roi de Si-hia); et M. Piotrovsky (éd.), *Lost empire of the Silk Road : Buddhist art from Khara Khoto* (Fondation Thyssen-Bornemisza, Lugano) (Milan, 1993). Sur un moine tangoute (nommé Ses rab dpal ?) qui servit d'interprète pour 'Phags pa auprès de Qubilai, voir H. Franke, « Sha-lo-pa (1259-1314) », in : G. Naundorf et al. (éd.), *Religion und Philosophie in Ostasien* (Mélanges H. Steininger, Würzburg, 1985), p. 201-220. Sur le titre de *kouo-che* « Maître du royaume » chez les Si-hia, voir E. Chavannes, *TP* 12 (1911), p. 444; P. Pelliot, *TP* 12, p. 671. Sur la situation religio-politique au XI<sup>e</sup> siècle chez un peuple voisins des Si-hia, voir T. Iwasaki, « The Tibetan tribes of Hohsi and Buddhism during the Northern Sung period », *Acta Asiatica* 64 (1993), p. 17-37. — L'origine de la dynastie de rGyal rsgod du royaume de Mi ñag est située en l'an 1032 par Tshe tan žabs druñ dans son *bsTan rtsis kun las btus pa* (Qinghai, 1982).

45. Voir D. Seyfort Ruegg, *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India* (Wiesbaden, 1981), p. 114. Cf. récemment L. van der Kuijp, *CAJ* 37 [1993], p. 189 sq., qui cite une source où Jayānanda est qualifié de *kouo-che*.

46. 'Gos gŽon nu dpal, *Deb ther sñon po*, kha, f. 1b : *byaṅ phyogs su phyin te cañ in*



Au XII<sup>e</sup> siècle la fonction de *mchod gnas* auprès du roi de Mi ñag fut remplie par le maître tibétain Pa tshab sGom nag (1077-1158), un disciple de Pa tshab Ñi ma grags qui fut l'un des principaux collaborateurs de Jayānanda<sup>47</sup>. Ensuite, au dire de l'historien dPa' bo gTsug lag phreñ ba, dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle un certain roi de Mi ñag nommé Tha'i hu (autrement dit, sans doute, Jen-tsong, 1139-1193) décida d'inviter chez lui le Karma pa Dus gsum mkhyen pa (Karma pa I, 1110-1193). Celui-ci n'accepta pourtant pas l'invitation qui lui avait été adressée (peut-être en raison de son grand âge), et à sa place il envoya au roi son disciple gTsañ so ba dKon mchog señ ge<sup>48</sup>. gTsug lag phreñ ba précise que c'était pour lui servir de *mchod gnas* que le roi de Mi ñag avait demandé à Dus gsum mkhyen pa l'envoi de son disciple, et que c'est ainsi que le roi installa ce dernier comme son *bla ma*<sup>49</sup>. Dans un autre passage de cette chronique où il est question du même disciple de Dus gsum mkhyen pa, il est précisé que celui-ci fut nommé *bla mchod* du roi de Mi ñag<sup>50</sup>.

Comme gTsug lag phreñ ba n'indique pas les sources qu'il a utilisées sur le *bla ma* gTsañ so ba, nous ignorons si les termes de *mchod gnas* et de *bla mchod* y figuraient effectivement<sup>51</sup>. En tout cas, dans ces

*rtse mkhar mi ñag gha'i yul du byon te*. Sur le monastère du Mont Dan tig, à la frontière entre le Tibet et la Chine dans la région du rMa chu (Huanghe ou Fleuve Jaune), où dGe ba gsal s'établit, voir aussi Ñaṅ ral Ñi ma 'od zer, *Chos 'byuñ Me tog sñiñ po'i sbrañ rtsi'i bcud*, f. 478a ; Nel pa Grags pa smon lam blo gros, *Chos 'byuñ Me tog phreñ ba*, f. 16b (éd. Uebach, *Nel-pa Pañḍita's Chronik* [Munich, 1987], p. 126) ; et Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 132a. Et sur la toponymie de cette région, voir R. A. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, p. 76-77 ; et H. Uebach, « On Dharma-colleges and their teachers in the ninth century Tibetan Empire », in : *Indo-Sino-Tibetica* (Mélanges L. Petch), p. 403.

La date exacte de Bla chen dGoñs pa rab gsal pose problème. Cf. H. Uebach, *op. cit.*, p. 414-415, qui accepte la date de 832 au lieu de celle de 892 donnée par gZon nu dpal. Pour une biographie relativement moderne de ce maître ancien, voir Thu'u bkvan Blo bzañ Chos kyi ñi ma, *gSuñ 'bum*, vol. kha.

47. Voir 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther sñon po*, na, f. 28b7.

48. Comme date de l'arrivée de gTsañ so ba au pays tangoute, M. Rhie/R. Thurman, *Wisdom and compassion : The sacred art of Tibet* (New York, 1991), p. 49, donnent l'an 1159, et Renzong Lirenxiao (Li Jen-hsiao, Jen-tsung) comme le nom du roi de Si-hia.

Sur gTsañ so ba en tant que disciple de Dus gsum mkhyen pa, voir 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther sñon po*, ña, f. 51a. L'édition de Beijing de 1986 du *mKhas pa'i dga' ston* (vol. ma) de dPa' bo gTsug lag phreñ ba porte gTsañ po ba à la p. 1410, mais gTsañ so ba à la p. 865 (= pa, f. 5a) ; l'édition de Lokesh Chandra porte gTsañ so ba aussi au vol. ma, f. 16a. Selon E. Sperling, *Journal of the Tibet Society* 7 (1987), p. 33, qui préfère la lecture gTsañ po pa, ce *bla ma* mourut en 1218/1219. Sur le roi Tha'i hu, cf. sTag tshañ pa dPal 'byor bzañ po, *rGya bod yig tshañ*, p. 120.

49. *mKhas pa'i dga' ston*, ma, f. 16a = p. 1410 : *mchod gnas su gtoñ bar žus pas dge bšes gtsaṅ so ba btañ ste rgyal pos bla mar bskur*.

50. *mKhas pa'i dga' ston*, pa, f. 5a = p. 865 : *mi ñag rgyal po'i bla mchod du gnañ ba*.

51. Comme source de la première partie de son chapitre sur le Mi ñag, l'auteur du

deux passages où gTsong lag phreñ ba relate l'installation de ce *bla ma* comme *mchod gnas* et *bla mchod* du roi de Mi ñag, les termes de *yon mchod/mchod yon* ne sont pas mentionnés. Mais la relation dont il y est question entre ce *bla ma* tibétain de l'ordre des Karma pa et le roi de Mi ñag correspond très exactement à celle qui devait être notée par ces deux termes au plus tard à partir de l'époque du Sa skya pa 'Phags pa et de Qubilai <sup>52</sup>.

gTsañ pa Duñ khur ba, le *bla ma* de l'ordre des Karma pa déjà mentionné (Section IV), est également mentionné par dPa' bo gTsong lag phreñ ba comme ayant été en relation aussi bien avec le Mi ñag qu'avec les Mongols <sup>53</sup>. Ce *bla ma* fut un disciple de Žañ Rin po che (Žañ gYu brag pa brTson 'grus grags pa, 1123-1193), un élève de Dus gsum mkhyen pa et un condisciple de gTsañ so ba <sup>54</sup>. gTsong lag phreñ ba estime que gTsañ pa Duñ khur ba a dû vivre à l'époque de Činggis Qan <sup>55</sup>. Et ainsi qu'on l'a vu, il considère que la relation de ce maître avec Činggis fut la première « rencontre » (*phrad pa*) entre un souverain mongol et un moine tibétain, et que c'était donc la première fois qu'un souverain mongol reconnu officiellement un Révérend (*bandhya*, *bande* : *vandya*) <sup>56</sup>. En vertu de leur relation, le moine sollicita la proclamation d'un édit reconnaissant officiellement l'Enseignement du Buddha, ce qui fut fait par le souverain mongol (*bstan pa šed skyed kyi 'jva sa žus pas gnañ ste*); et les temples du Mi ñag détruits lors de la guerre avec les Mongols furent alors restaurés <sup>57</sup>.

*mKhas pa'i dga' ston* (ma, f. 15b-16a = p. 1410) indique le *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*, daté de 1346); voir les pages 26-28 de ce dernier ouvrage dans l'édition de Beijing (1981). Mais le passage qui est en question ici, et qui est placé à la fin du chapitre sur le Mi ñag, ne semble pas se trouver dans le *Deb ther dmar po*.

52. L'existence d'une relation de type *bla mchod* entre le roi de Mi ñag et un *bla ma* tibétain est aussi mentionnée, d'une manière assez allusive, par 'Jigs med rig pa'i rdo rje, *Hor chos 'byuñ*, p. 82 = p. 90; cf. ci-dessous, note 60.

53. *mKhas pa'i dga' ston*, ma (chapitre sur le Hor), f. 18a-b (= p. 1414-5). Cf. Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*), p. 130 (avec la note 624 de Duñ dkar Blo bzän 'phrin las dans son édition de ce texte). L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 6, identifie « gTsañ po pa » dKon mchog señ ge avec gTsañ pa Duñ khur ba.

54. Voir 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther šion po*, ña, f. 5la.

55. Voir aussi R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, p. 43, qui situe l'invitation au Mi ñag de gTsañ pa Duñ khur ba en 1221-1222. Dans son *Re'u mig*, Sum pa mkhan po fixe en 1222 le début de l'Enseignement du Buddha en Mongolie.

56. *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston*, ma, f. 18a-b = p. 1414-1415 (supra, p. 33).

57. *Loc. cit.* Ce *bsTan pa šed skyed kyi 'jva sa* doit être différent du *Bande šed bskyed ma* ('Ja' sa bod yig ma), décret publié en 1254 par le futur *qayan* Qubilai (voir ci-dessous, Sections X et XII).

Sur l'activité au Mi ñag comme *bla mchod* du Ti šri Ras pa, voir la note de L. van der Kuijp citée ci-dessus, note 44.

Un roi de Mi ñag nommé rDo rje fut lié avec Grags pa rgyal mtshan (1147-1216), lien qui serait à l'origine de la relation de ce royaume avec les hiérarques de Sa skya<sup>58</sup>. Ensuite le roi 'Bum sde fut lié avec Sa skya Pañdi ta, dont le lien avec la communauté monastique du Mi ñag est attestée par la lettre que lui adressa ce *bla ma*<sup>59</sup>. Plus tard, en 1335 selon le *bsTan rtsis kun las btus pa* de Tshe tan žabs druñ, le Karma pa Rañ byuñ rdo rje (Karma pa III, 1284-1339) « réanima » l'Enseignement (*bstan pa*) au Mi ñag; son œuvre dans ce pays fut continuée par son successeur dans la lignée des grands hiérarques des Karma pa, Rol pa'i rdo rje (Karma pa IV, 1340-1383).

## VI. — LE MI ÑAG (SI-HIA) ET LES MONGOLS.

Dans les chapitres du *mKhas pa'i dga' ston* sur le Mi ñag (ma, f. 15b = p. 1410) et le Hor (ma, f. 19b = p. 1417) — et aussi dans la source utilisée dans ce contexte par gTsug lag phren ba ainsi que dans le *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*, daté de 1346) de Tshal pa Kun dga' rdo rje (p. 28) et dans le *rGya bod yig tshañ* (1434) de dPal 'byor bzañ po (p. 120-121) — nous lisons que le prince mongol Köden/Ködön fut considéré comme une « renaissance » (*skye ba*) du roi de Mi ñag nommé rGyal rgod. La signification de cette information doit maintenant retenir notre attention.

La question se pose en effet de savoir si des Mongols, et notamment Köden lui-même qui avait établi des rapports avec Sa skya Pañdi ta, voulaient — ou, en tout cas, étaient réputés vouloir — reprendre au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, par leur relation avec les Grands Hiérarques des écoles des Sa skya pa et des Karma pa, une forme de connexion fondée sur la relation entre un Officiant/Précepteur donataire (*bla mchod/mchod gnas*) et son donateur qui avait déjà existé à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle entre des *bla ma* de l'école des Karma pa et des rois de Mi ñag. En d'autres termes, l'empire mongol figurait-il, à ce point de vue, comme l'Etat successeur (pour ainsi dire par *renovatio*) du royaume de Mi ñag, qu'il avait conquis en 1227? Ainsi qu'on l'a vu plus haut (Section V), le *bla ma* gTsañ pa Duñ khur ba semble bien avoir représenté une sorte de trait d'union entre le royaume de Mi ñag et l'empire mongol au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>60</sup>.

58. Voir Dalai Lama V, *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs*, p. 113.

59. Voir *ibid.*, et le *Mi ñag gi rgyal kham su gnañ ba'i yi ge* dans le gSuñ 'bum de Sa skya Pañdi ta, no. 37.

60. Du reste, selon le *Sa skya'i gduñ rabs* de Ñag dbaṅ kun dga' bsod nams, p. 152, et le *Hor chos 'byuñ* de 'Jigs med rig pa'i rdo rje, p. 82 (= p. 90), 'Phags pa aurait lui-même déclaré qu'il existait déjà une relation *bla mchod* entre lui (! : c'est à dire les Sa skya pa?) et le roi de Mi ñag (ainsi qu'avec des rois d'autres pays) : *bdag nīd chen*

# VII. — LES ATTESTATIONS LES PLUS ANCIENNES DES TERMES *yon mchod* ET *mchod yon*.

Une attestation ancienne du terme de *yon mchod* se trouve dans un texte attribué au 'gro mgon et chos rgyal 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan dpal bzañ po (1235-1280), le neveu de Sa skya pañdi ta qui accompagna celui-ci chez le prince mongol Köden/Ködön (tib. Go dan). C'est du reste à 'Phags pa qu'on attribue très souvent l'instauration de cette relation politico-religieuse avec Qubilai en 1253 lorsque ce dernier n'était pas encore Grand Qayan.

Dans une lettre de 'Phags pa portant le titre de *rGyal bu byaṅ chub sems dpa' la gnaṅ ba'i bka' yig* (bKa' 'bum, vol. 2, no. 257), nous lisons en effet (f. 263b2) : « Ayant entendu dire que le prince royal [et] Bodhisattva est en bonne santé et que son activité s'épanouit, je suis heureux. Moi [et ?] tous les [autres ?] *yon mchod* nous sommes [?] aussi en bonne santé » (*rgyal bu byaṅ chub sems dpa' sku khamṣ bzañ žiñ phrin las rgya che bar bžugs pa thos pas yid dga' / ned yon mchod thams cad kyaṅ bde bar mchis*). Le prince (*rgyal bu*) Bodhisattva qui était le destinataire de cette communication fut, semble-t-il, le jeune Qubilai<sup>61</sup>.

Un autre emploi du terme de *yon mchod* est déjà attesté dans la « Lettre aux Disciples » (*Bu slob rnamṣ la sprin ba*) attribuée à l'oncle de 'Phags pa, Sa skya Pañdi ta Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251) (bKa' 'bum, no. 77). Dans ce document nous trouvons mentionnée (f. 214b) la « communication adressée par śrī Sa skya Pañdi ta aux Kalyāṇamitra et *yon mchod* du dBus et du gTsañ avec le mŅa' ris » (*dpal ldan sa skya pañdi tas / dbus gtsaṅ mña ris daṅ bcas pa'i dge ba'i bṣes gñen yon mchod rnamṣ la sprin ba*). Si l'authenticité de cette lettre était certaine, l'attestation qu'elle contient du terme de *yon mchod* serait la plus ancienne qu'on ait relevé jusqu'ici ; mais son attribution à Sa skya Pañdi ta est contestable<sup>62</sup>.

Le terme de *yon mchod* se retrouve dans le *sŅon gyi gdam Me tog*

po [i.e. 'Phags pa] 'di'i žal nas / ned sŅon nas / rgya / mi ṅag / rgya gar / mon / bod kyi rgyal po la sogs pa'i bla mchod byas pas ...

61. Voir J. Szerb, « Glosses on the Œuvre of Bla ma 'Phags pa III », in : B. Aziz et M. Kapstein (éd.), *Soundings in Tibetan civilization* (New Delhi, 1985), p. 165 note 1.

62. Voir D. Jackson, *Journal of the Tibet Society* 6 (1986), p. 17-23.

Au sens général de « moine à honorer » et de « donateur », les mots *mchod gnas* et *yon bdag* sont attestés, à côté du composé copulatif *yon mchod*, chez Sa paṅ ; voir par exemple son *Thub pa'i dgoṅs gsal*, f. 18b. Dans ce passage ces termes sont pris au sens général, sans référence spécifique au pouvoir royal du *regnum* par opposition à l'autorité spirituelle du *sacerdotium*, et à plus forte raison sans référence à la relation entre un *bla ma* tibétain et un prince mongol. Je dois cette référence à l'amabilité de M. D. Jackson.

*phren ba* (*Nel pa chos 'byuñ*, de 1283 ?) par *Nel pa/Ne'u pa Pañdi ta* <sup>63</sup>, dans le Catalogue du *bsTan 'gyur* (daté de 1334-1335) de *Bu ston Rin chen grub* (1290-1364), dans la biographie (*rNam thar*) de ce maître par son disciple *Rin chen rnam rgyal* (1318-1388), et dans le Catalogue du *bsTan 'gyur* de *sNe gdon* (daté de 1362) <sup>64</sup>. Mais dans toutes ces sources le contexte n'est pas entièrement clair, et la valeur exacte du terme n'est donc pas certaine.

Quoi qu'il en soit, au plus tard à partir du *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*) de *Tshal pa Kun dga' rdo rje* (1309-1364) — texte daté de 1346 mais probablement mis à jour par son auteur jusqu'à peu de temps avant sa mort — l'emploi du terme *yon mchod* comme composé copulatif formé de *yon* (*bdag*) et *mchod* (*gnas*) est très bien connu pour désigner la relation existant entre 'Phags pa comme Officiant/Précepteur donataire et Qubilai comme donateur. Dans cette chronique nous lisons : « Ensuite [à partir de 1253 ou 1254, 'Phags pa et le futur empereur Qubilai] furent liés dans la relation *yon mchod*, et [en 1260] *Se chen* [= Qubilai] monta sur le trône ; puis ['Phags pa] fut nommé d'abord *kouo-che* puis *ti-che* » (p. 48 : *de nas yon mchod du*

63. Voir *Grags pa smon lam blo gros*, *Me tog phren ba*, f. 25a = f. 53b (éd. H. Uebach, p. 158) : *rgyal po (byañ chub sems dpa') yon (mchod dan)*.

64. Voir *Bu ston, bsTan 'gyur gyi dkar chag Yid bžin nor bu dbaṅ gi rgyal po'i phren ba*, f. 4b1 (*bstan pa'i rtsa lag goṅ ma yon mchod chen po rnam sku khams bzañ žin sku tshe brtan par bya ba'i phyir* ; cf. D. Seyfort Ruegg, *Life of Bu ston Rin po che* [Rome, 1966], p. 30) ; le *dKar chag* du *bsTan 'gyur* de *sNe gdon* (dans le *bKa' 'bum* de *sGra tshad pa*, vol. sa, f. 3a6 : *goṅ ma mi'i dbaṅ po sa'i bdag po chen po rgyal po chen po yab sras yon mchod rnam sku khams bzañ žin sku tshe lhun po ltar brtan par bya ba'i phyir dan ...*) ; et *Sgra tshad pa Rin chen rnam rgyal, Chos rje thams cad mkhyen pa bu ston lo tsā ba'i rnam par thar pa sŋim pa'i me tog* (*Bu ston rnam thar*, gSuñ 'bum de *Bu ston*, vol. ša), f. 14b7 (*bstan pa'i rtsa lag goṅ ma yon mchod sku khams bzañ ba*), f. 15b1 (*dge 'dun ža lu pa yon mchod dar žin rgyas pa žig tu 'tshal*), f. 31a1 (*bstan pa'i rtsa lag goṅ ma yon mchod sku khams bzañ bar bya ba*), f. 34a5 (*rgyal po chen po yon mchod*), et f. 39a1 (*yon mchod la žal ta 'byon par žu*).

Ici l'épithète *goṅ ma* se réfère peut-être au(x) Hiérarque(s) de *Sa skya* (et non pas à l'empereur de Chine), qui sont en outre qualifié(s) à la fois de *yon bdag* et de *mchod gnas* (voir ci-dessous, Sections XVI-XVII) ; au f. 34a, le *rgyal po chen po* n'est pas identifié. — Contra : L. van der Kuip, « Fourteenth century Tibetan cultural history I », *Indo-Iranian Journal* 37 (1994), p. 145 note 5, qui traduit *yon mchod* dans le passage en question du *dKar chag* du *bsTan 'gyur* de *sNe gdon* par « patron » (p. 139, sans pourtant expliquer cet emploi du terme comme composé déterminatif, et non pas copulatif).

Sur des emplois de *yon mchod* où ce terme, au lieu d'être un composé copulatif, semble fonctionner comme un composé déterminatif ayant le sens de *yon bdag* (par opposition à *bla mchod* ou *mchod gnas*), voir D. Seyfort Ruegg, « *mChod yon, yon mchod* and *mchod gnas/yon gnas* : On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 445. Cf. note 68.

Chez *bsTan 'dzin dpal 'byor, rDo riñ pañdi ta'i rnam thar* (éd. du Sichuan, 1987), p. 1297, où on lit *goṅ ma mchod yon rnam gñis*, l'expression *goṅ ma mchod yon* désigne très clairement deux personnes différentes.



*sbrel te/ se chen rgyal sar byon phyin chad/ gu śrī ti śrī rim par bskos*)<sup>65</sup>. Un emploi identique du terme est attesté par la suite dans plusieurs sources tibétaines du xiv<sup>e</sup> et du xv<sup>e</sup> siècle, tels le *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ* (1376) de Śākya Rin chen (p. 81 : *bla ma 'phags pa dan yon mchod du 'brel*, et p. 140 : *se chen gan dan/ bla ma 'phags pa yon mchod du 'brel nas*), le *Rlais kyi po ti bse ru* (p. 254 : *se chen rgyal po dan/ bla ma 'phags pa yon mchod du 'brel nas/ sa skya pa 'dzam bu gliñ gi bdag po yin byas kyañ khyab ma che/*; cf. p. 357 [au sujet de 'Phags pa] : *goñ ma yon mchod kyi dgoñs pa bzin spyi'i bdag po byas/*; et p. 54 : *yon bdag gliñ rje dad pa che/ mi rabs mañ po'i goñ rol nas/ tshe rabs mañ po'i goñ rol du/ smon lam btap pa'i yon mchod yin/*), et le *rGya bod yig tshañ* (1434) de dPal 'byor bzañ po (f. 168 = p. 327 : *hor sa skya pa yon mchod du 'brel*; voir aussi p. 544).

Par ailleurs, après une autre allusion à la relation *yon mchod* dans le *rGya bod yig tshañ*, et dans le contexte de la relation existant entre un *bla ma* et un Grand Officier civil (*dpon chen*) de Sa skya, nous trouvons la mention de la notion des deux *gtsug lag* « sciences » qui protègent le Tibet (p. 356-357 : *dpal ldan sa skya pa'i gduñ brgyud dri ma med pa 'di dan/ hor rgyal po yon mchod du 'brel nas/ gtsug lag gñis ka'i sgo nas/ bod kham bskyas pa'i phyir/ žar la byuñ ba/ dbus gtsañ dpon chen gyi rim pa ...*)<sup>66</sup>. Il s'agit évi-

65. La date de la Consécration de Hevajra conférée par 'Phags pa au futur *qaγan* Qubilai, à la suite de laquelle ce dernier aurait attribué à son Précepteur le titre de *gu śrī*, fut 1253. Et la date du décret promulgué par l'empereur en faveur du Saṃgha où est mentionnée l'attribution à 'Phags pa du titre de *gu śrī*, le '*Ja*' *sa mu tig ma*, fut 1264. Voir plus haut, Section I (note 6); et plus loin, Section X (note 88).

Sur les titres chinois *kouo-che* et *ti-che*, voir plus loin, Sections X-XII; et sur les dates de la nomination de 'Phags pa comme *kouo-che* et *ti-che*, voir plus loin, Section X (note 88), et Section XII (p. 53-54).

66. Dans le colophon de la traduction tibétaine du *Dharmacakrapravartanasūtra*, nous lisons que le prince *sku žañ* Grags pa rgyal mtshan de Ža lu maîtrisait les *gtsug lag gñis*. Pareillement, le *sku žañ* Kun dga' don grub de Ža lu maîtrisait les deux *khrims chen po gñis kyi bya ba* (voir ci-dessus, note 6).

Dans le présent contexte le mot *gtsug lag* signifie « sagesse, art, science (du Dharma ou de la politique) ». Le mot est attesté dans un ouvrage de *nīti* attribué à Nāgārjuna, le *Prajñāsataka* 36 et 61 (vers non conservés en sanskrit), où il semble bien désigner l'art du gouvernement.

Le terme *gtsug lag* peut traduire sanskrit *ārṣa* « relevant du Rṣi, saint, éminent » (*Mahāyānasūtrālaṃkāra*[bhāṣya] 18.31-33 : *ārṣaś ca deśanādharmah; Mahāvīryūtpatti*, no. 1437), ainsi que *śāstra* « science; traité (scientifique) » (*Daśabhūmika*, *Laṅkāvatārasūtra*, et *Stīramati* sur *Mahāyānasūtrālaṃkāra* 18. 26-27 [D, f. 91b] : *gtsug lag śes pa = bstan bcos śes pa nīd = śāstrajñātā*; cf. les *gtsug lag* « traités » composés par Khri Sroñ lde btsan dans le Catalogue de sToñ thañ lDan dkar/lHan dkar, éd. Lalou, *JA* 1953, p. 336). Le mot *ārṣa* se trouve, au lieu de *ārṣabha* (pāli *āsabha*, tib. *khyu mchog*) « premier, excellent, prééminent » (qui est d'ailleurs un des sens de *gtsug* = *śekhara*, *cūḍā* « crête, sommet »), dans la formule *udāram ārṣabham sthānam pratijānāti* dans *Bodhisattvabhūmi* 3.6 (éd. Wogihara, p. 385, mais l'édition de Dutt, p. 266, porte *ārṣabha*; cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, s. v. *ārṣabha*). Dans le

demment de la « science » du Dharma et de la « science » du gouvernement.

Quant au composé copulatif *mchod yon* employé comme synonyme de *yon mchod*, citons le passage du *Deb ther dmar po'i deb gsar ma* (daté de 1532) de Pañ chen bSod nams grags pa (1478-1554) où il est aussi question de 'Phags pa et de Qubilai (p. 56) : *ñer drug pa lcags spre la se chen rgyal sar thon pas goñ ma'i bla mar gyur te/ gnam la ñi zla zuñ gcig dan/ sa la mchod yon rnam gñis žes sñan grags che/*. Ce terme se retrouve, dans le même contexte, dans la chronique du Dalai Lama V (1617-1682)<sup>67</sup>. Les termes de *mchod yon* et *yon mchod* ont été employés côte à côte comme des synonymes dans le *Sa skya'i gduñ rabs* (1629) de Nag dbañ kun dga' bsod nams (1597- ), où il est également question de la relation entre 'Phags pa et Qubilai (p. 160)<sup>68</sup>.

prologue de la *Jātakamālā* (éd. Kern, p. 1, cité par Sañs rgyas rgya mtsho, *Vaidūrya g-ya sel* § 91 [I, f. 169a]), on lit *śrutyārṣayukti*, interprété par le commentateur Dharmakīrti, dans sa *Jātakamālāṭīkā*, comme un composé copulatif à trois membres (*thos pa dan gtsug lag dan rigs pa*) : « érudition, Écriture sainte et raisonnement » (?).

Pour des discussions sur les termes *gtsug lag* et *gtsug* dans la littérature tibétologique, voir ci-dessus, note 24.

67. *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs*, p. 188 (cité plus loin, note 161).

68. Cf. *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs*, p. 96 : *chos rje sa pañ dan rgyal po goñ ma mchod yon...* où le mot *mchod yon*, accolé à *goñ ma*, semble s'employer comme un composé déterminatif. Cet emploi serait donc parallèle à celui de *yon mchod*, accolé éventuellement à *goñ ma*, noté plus haut à la fin de la note 64. Sur encore un autre emploi où *mchod yon* est un composé déterminatif qui traduit skt. *argha* « offrande d'eau lustrale », voir D. Seyfort Rugg in : *Tibetan history and language*, p. 443 note 8.

On a fait remarquer que le terme de *mchod yon* s'applique, dans un texte du Dalai Lama V, à la relation existant entre son Régent (*sde pa*) et Gu šri/ Gu ši Qan. Voir Žva sgab pa dBañ phyug bde ldan, *Bod kyi srid don rgyal rabs* (*An advanced political history of Tibet*) (Kalimpong, 1976), I, p. 425 note 32 ; et A. Spanien, *Ecole Pratiques des Hautes Etudes, IV<sup>e</sup> Section, Livret 3 : Rapports sur les Conférences des Années 1983-1984 et 1984-1985* (Paris, 1987), p. 179. Sur une relation comportant deux, et aussi trois (!), membres entre le Dalai Lama V, Gu šri, et le « Régent » (bSod nams chos 'phel, puis Sañs rgyas rgya mtsho) — relations désignées respectivement par les locutions *mchod yon 'di gñis* et *mchod yon 'di gsum* —, voir Y. Ishihama, « On the dissemination of the belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Avalokiteśvara », *Acta Asiatica* 64 (1993), p. 38-56. — Sur Sañs rgyas rgya mtsho en tant que « Régent » du Dalai Lama V, et sur les titres de *sde srid*, *sde pa* et *sa skyon*, voir H. Richardson, « The Fifth Dalai Lama's decree appointing Sangs-rgyas rgya-mtsho as Regent », *BSOAS* 43 (1980), p. 329-341.

Pour deux traitements récents de la notion de *mchod yon/yon mchod* à partir de deux points de vue opposés — celui du « traditionalisme » tibétain et celui du marxisme — voir Žva sgab pa dBañ phyug bde ldan, *Bod kyi srid don rgyal rabs*, Chap. IV, et Duñ dkar Blo bzañ, *Bod kyi chos srid zuñ 'brel skor bśad pa* (Beijing, 1983). Cf. Tang Chi'an, « A commentary on the so-called Patron-Lama relationship in Tsepon Shakabpa's 'A political history of Tibet' », *Tibet Studies* No. 1 (Lhasa, 1989), p. 62 sq., qui affirme (p. 69) : « In short, the patron-monk relationship was by no means a relationship between two countries ; it was a relationship between the ruling class and its

VIII. — LE *bla mchod*, LE *dbu bla* ET LES *bla dpon*.

Le composé déterminatif *bla mchod* (= *mchod yul gyi bla ma*) « Lama objet d'honneur » (*dakṣiṇīya*, littéralement « digne des honoraux rituels »), terme qui a été employé par gTsong lag phreñ ba pour désigner l'Officiant/Précepteur spirituel du roi de Mi ñag (voir ci-dessus, Section V), se retrouve par exemple dans le *Rlañs kyi po to bse ru* (p. 450 : *se chen rgyal po'i bla mchod bcol bar 'dug*, « 'Phags pa fut nommé le *bla mchod* de Qubilai Qaγan » ; cf. p. 110 : *go dan a ka la bla mchod blañs pas*) et dans le *rGya bod yig tshañ* de dPal 'byor bzañ po (p. 325, à propos de la relation entre 'Phags pa et l'empereur mongol). Le mot *bla mchod* est ainsi équivalent à *mchod gnas*.

Un autre terme équivalent, et hautement honorifique, désignant le *bla ma* en tant que l'Officiant/Précepteur spirituel d'un roi ou prince est *dbu bla*<sup>69</sup>.

En ce qui concerne le composé copulatif *bla dpon*, il désigne le couple constitué par un *bla ma* et un officier laïc, par exemple dans le cas des Hiérarques de Sa skya et des Grands Officiers (*dpon chen*) du gouvernement de Sa skya. Mais si les deux fonctions de *bla ma* et de *dpon po* sont cumulées (*sbrag pa*), l'expression pourra se référer à une seule et même personne ; et le composé *bla dpon* peut alors s'employer avec la même référence que *bla mchod* et *mchod gnas* (= *yon gnas*)<sup>70</sup>.

subordinat. » Sur les inconvénients de la traduction de *yon bdag* par « patron », voir D. Seyfort Ruegg, « *mChod yon ...* », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 441 sq.

69. Voir par exemple Hor chos rje dByañs can sñems pa'i lañ tsho, *Hor chos rje sku phreñ goñ rim gyi rnam thar*, f. 17a sq.

70. Pour le composé copulatif *bla dpon* désignant deux personnes différentes, mais étroitement associées, voir par exemple Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*), p. 53, et dPal 'byor bzañ po, *rGya bod yig tshañ*, p. 547, 550. (Voir aussi Sum pa mkhan po, *dPag bsam ljon bzañ* [éd. Das], p. 159, passage qui donne une liste des *dpon chen* de Sa skya à partir de Sākya bzañ po et Kun dga' bzañ po. Dans ce passage, G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, p. 652a, a interprété *bla dpon* comme se référant à deux personnes — à savoir 'Phags pa puis son successeur bZañ po dpal — qui cumulaient chacune les deux fonctions ; mais je ne pense pas que tel puisse être le sens de ce passage de Sum pa mkhan po.) Par ailleurs, on a pu parler du cumul des deux fonctions par une seule personne en employant l'expression *bla dpon sbrag pa*. C'est le cas pour certains Phag mo gru pa dans le *rGya bod yig tshañ*, p. 550, et dans la chronique du Dalai Lama V (voir plus haut, note 39). Cf. D. Schuh, *Politische Implikationen tibetischer Urkundenformeln* (Archiv für zentralasiatische Geschichtsforschung, Heft 9, St. Augustin, 1985), p. 25 note 2 ; et L. van der Kuijp, « On the life and political career of T'ai-si-tu Byang-chub-rgyal-mtshan », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 289 et p. 316 (sur des cas où l'expression *bla dpon* se réfère à une seule personne). Sur le terme *sbrag pa* voir aussi plus haut, notes 15 et 39.

Un terme apparemment parallèle à *bla dpon* est le composé copulatif *dpon slob* « officier (laïc) et maître (spirituel) » (?). Pour le terme de *dpon slob*, voir dPal 'byor bzañ

Précisons que, pas plus que *mchod gnas*, *bla mchod* ne saurait être traduit par « prêtre sacrificateur ». Car tandis que *mchod gnas* s'interprète comme *mchod pa 'bul yul gyi žiñ* « Champ (*kṣetra*, où le *yon bdağ* plante des racines de bien, *dge rtsa* = *kuśalamūla*) qui est digne d'être honoré », *bla mchod* s'explique comme *mchod yul gyi bla ma* « Guru qui est l'objet des honoraires rituels, de respect »<sup>71</sup>.

IX. — L'ACTION DE 'PHAGS PA EN TANT QUE MANIFESTATION  
« NIRMĀṆIQUE » D'ĀVALOKITEŚVARA/LOKEŚVARA ET EN TANT QU'OFFICIANT/PRÉCEPTEUR DE QUBILAI QAṂAN.

En retraçant l'histoire des idées qui sous-tendent le rôle religieux du *mchod gnas* vis-à-vis d'un donateur princier ainsi que le rôle politico-religieux, voire temporel, qu'a pu jouer ce Précepteur spirituel, il importe de noter que 'Phags pa a parfois été considéré comme une émanation ou manifestation (*sprul pa* = *nirmāṇa*) d'Āvalokiteśvara<sup>72</sup>. Nous avons d'ailleurs déjà relevé (Section I) l'aspect « Seigneur du Monde » (*lokeśvara*) du Bodhisattva Āvalokiteśvara, le Grand

po, *rGya bod yig tshañ*, p. 356-357. (Ce mot s'emploie différemment au Bhoutan, où il se réfère à une seule personne.)

71. Voir ci-dessus, note 27.

Cf. *Bod rgya tshig mdzod chen mo* s. u. Dans ce cas, tib. *bla mchod* n'est donc pas une abréviation de *bla ma mchod pa* = *gurupūjā*, terme attesté par exemple dans la traduction tibétaine du *Samvarodayatantra* (éd. Tsuda, XVIII. 10 et 17 ; XXXIII.27).

72. Voir Dalai Lama V, 'Jig rten dbañ phyug thams cad mkhyen pa Yon tan rgya mtsho dpal bzañ po'i rnam par thar pa Nor bu'i phreñ ba, f. 3a-b (Biographie du Dalai Lama IV, cité par Y. Ishihama, « On the dissemination of the belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Āvalokiteśvara », *Acta Asiatica* 64 [1993], p. 48); Thu'u bkvan Blo bzañ Chos kyi ñi ma, *Grub mtha' šel gyi me loñ* (éd. du Kansu), Chapitre sur les Sa skya pa, p. 184; Sa'yang Sečen, *Erdeni-yin tobči*, in : I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses* (St. Petersburg, 1829), p. 231 ; et Blo bzañ rta mgrin (1867-1937), 'Jam gliñ byañ phyogs chen po hor gyi rgyal kham kyi rtoṅs pa brjod pa'i bstan bcos chen po dPyod ldan mgu byed ño mtshar gser gyi deb ther (éd. Lokesh Chandra, New Delhi, 1964), f. 101b2, où il est écrit que Sa skya Pañḍi ta, l'oncle de 'Phags pa, était le *sprul pa* de Mañjuṣa et que le frère de 'Phags pa, rGya gar Phyag na, était le *sprul pa* de Vajrapāṇi. Cf. T. Schmid, *Saviours of mankind : Dalai Lamas and former incarnations of Āvalokiteśvara* (Stockholm, 1961). — Sur Blo bzañ rta mgrin, voir S. Bira, *O « Zolotoj knige » S. Damdina*, *Studia historica Instituti historiae Academiae scientiarum reipublicae populi Mongoli*, t. VI, Fasc. 1 (Ulan Bator, 1964) (avec le compte-rendu de J. W. de Jong, *TP* 54 [1968], p. 173-8).

Au contraire, dans le *Hor chos 'byuñ* de Tshe 'phel 'Jigs med rig pa'i rdo rje, p. 93 (éd. Huth, p. 102), il est écrit que, tout comme Sa skya Pañḍi ta, 'Phags pa était le *sprul pa* de Mañjuṣa, et que Sa chen (Kun dga' sñin po) était le *sprul pa* d'Āvalokiteśvara. Les Hiérarques de Sa skya sont normalement considérés comme une lignée de manifestations nirmāṇiques de Mañjuṣa (cf. *Hor chos 'byuñ*, p. 93 = 102 ; 'jam dbyaṅs bdun brgyud). Dans l'état actuel de nos connaissances, il est toujours difficile d'apprécier exactement la signification religieuse — et éventuellement religio-politique — de ces identifications.

Compatissant (*mahākāruṇika*), dont le dalaï-lama est sans doute la manifestation la mieux connue. Le titre de 'gro mgon = *jagannātha* « Seigneur des êtres vivants » que portait 'Phags pa semble bien correspondre à sa fonction de Lokeśvara et de Bodhisattva-Roi<sup>73</sup>.

Pour ce qui est du cumul par une seule et même personne des deux fonctions en question, à savoir l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, rappelons par ailleurs ce qui a été dit au sujet des *lha bla ma* et *lha btsun*, c'est-à-dire des princes devenus moines déjà mentionnés plus haut (Section I).

Or, dans l'idéologie du bouddhisme tibéto-mongol, un problème intéressant de préséance s'est posé au sujet de la relation entre l'Officiant/Précepteur spirituel, ou *mchod gnas*, et le Donateur royal, ou *yon bdag*, lorsque 'Phags pa devint l'Officiant/Précepteur de Qubilai. Selon des historiens mongols — 'Jigs med rig pa'i rdo rje (Gu šri Blo bzañ tshe 'phel, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle), Dharmadala Dam chos rgya mtsho (XIX<sup>e</sup> siècle), et Blo bzañ rta mgrin (1867-1937) —, lorsque cette question de préséance se présenta entre Qubilai et 'Phags pa la solution retenue aurait été suggérée par la reine (*btsun mo* = *ga bstun* = *qatun*), qui fut une fidèle bouddhiste. Cette solution consistait à accorder la primauté à 'Phags pa quand il s'agissait des affaires du Dharma — et, bien entendu, quand 'Phags pa fonctionnait comme le maître spirituel du prince mongol — tandis que Qubilai devait occuper la première place dans le domaine des affaires temporelles. Toutefois, dans le cas de toutes les affaires touchant au Tibet, 'Phags pa devait aussi avoir la préséance<sup>74</sup>. La solution ainsi rapportée par ces auteurs

73. A propos de l'épithète 'gro mgon (= *jagannātha*), remarquons que la notion qu'exprime ce mot rappelle, d'un certain point de vue, celle désignée par le mot *ethnarque* « gouverneur du peuple » dans le monde de l'Eglise grecque, à la différence près que toute allusion à un Être Grand-Compatissant — *Mahākāruṇika* — versé dans tous les moyens salvifiques semble bien être absente dans l'orthodoxie grecque, et que la notion exprimée par 'gro ba = *jagat* est universelle puisque, dans le bouddhisme, elle embrasse tous les êtres vivants.

74. 'Jigs med rigs pa'i rdo rje (Tshe 'phel), *Hor chos 'byuñ* (p. 84 = éd. Huth, p. 92-93) : *rgyal po na re/ dam tshig ci bsrūn dgos žus pas/ dba' bskur žus nas bla ma gral mgor bžugs/ lus kyis phyag 'tshal/ ñag gis ci gsuñ ñaṇ/ yid kyis thugs dañ ma 'gal ba byed [v.l. : thugs dañ 'gal ba ma byed] dgos gsuñ pas/ rgyal po na re/ de lta bu'i dam tshig bsrūn mi thub par 'dug gsuñ pas/ btsun mo na re/ de la thabs yod de/ chos žu ba'i skabs dañ mi ñuñ dus bla ma guñ la bžugs/ rgyal phran dañ mi dpon la sogs pa'i mi tshogs che dus rgyal po guñ la bžugs/ bod phyogs kyi bya ba rñams gsuñ ltar sgrub ciñ bla ma la ma žus par rgyal pos luñ ma gñañ/ de ma yin pa'i bya ba che chuñ gžan la bla ma'i gsuñ dañ žal 'jug ma mdzad ces žus pas/ bdag ñid chen po 'dis kyañ žal gyis bžes nas bñen sgrub mdzad/ — Dharmadala Dam chos rgya mtsho, *Chen po hor gyi yul du dam pa'i chos ji ltar dar ba'i tshul gsal bar brjod pa Padma dkar po'i phreñ ba* (1888) (éd. de Lokesh Chandra), f. 98b (p. 196) : *rgyal pos/ dam tshig ci bsrūn dgos žus pas/ bla ma'i žal nas/ dba' žus na bla ma gral mgor bžugs šin slob mas dman cha 'dzin pa dañ/ dkon mchog gsum**



mongols concorde quant à l'essentiel avec ce que nous lisons dans le *Sa skya'i gduñ rabs* <sup>75</sup>. Selon l'*Erdeni-yin tobči* (1662) du prince ordos Sa'ang Se'čen (1604- ), la solution apportée à ce problème de préséance consista à reconnaître à 'Phags pa une place égale à celle de l'empereur même dans les affaires temporelles <sup>76</sup>. Cependant, chez un autre auteur mongol, Sum pa mkhan po (1704-1788), l'expression *no lta ba* « respecter, dépendre » sert dans le même contexte à noter la relation de dépendance du *bla ma* par rapport au souverain <sup>77</sup>.

Des auteurs modernes ont décrit l'accord ainsi établi entre Lama et Qa'yan comme un concordat.

*skyabs su 'dzin ciñ byañ chub kyi sems dañ mi 'brāl ba dañ/ slob dpon gyi bka' las mi 'da' ba sogs sñags kyi dam tshig tu 'dug gsuñs pa/ rgyal po na re/ bla ma'i bka' kun ñān dgos na ña rgyal po chen po yin pas de mi thub gsuñs pa la/ btsun mo na re/ de la thabs yod de/ 'jig rten gyi bya ba dañ rgya sog gi phyogs la rgyal po gtso žiñ/ rgyun du dañ chos dañ bod phyogs la bla ma gtso byas na chog žus tshe/ de rgyal po'i thugs la 'bab nas chos žus pas/ bdag ñid chen pos kyañ žal gyis bžes te bsñen sgrub mdzad/ — Blo bzañ rta mgrin, gSer gyi deb ther, f. 97a-b : btsun mo mdzes ma bzañ mo žes pas rgyal po la ñed cag gi tshal pa dañ ka ma'i bla ma śār byon pa rñams las 'di yon tan chen por 'dug pas chos žus na legs žes žus pas/ rgyal pos khyod kyis thog mar žus la bsrūñ bya dris gsuñs pa/ btsun mos kye rdor gyi dbañ žus nas tshur 'oñ ste rgyal po la dam tshig tu bla ma goñ du bžugs śiñ slob mas dman cha 'dzin pa dañ/ dkon mchog gsum skyabs su 'dzin ciñ byañ chub kyi sems dañ mi 'brāl ba dañ/ slob dpon gyi bka' las mi 'da' ba sogs sñags kyi dam tshig tu 'dug žus pas/ rgyal po na re/ bla ma'i bka' kun ñān dgos na ña rgyal po chen po yin pas de mi nus gsuñs pa la/ btsun mos 'jig rten gyi bya ba dañ rgya sog phyogs la rgyal po gtso žiñ chos dañ bod phyogs la bla ma gtso byas śiñ bya ba chuñ chuñ la bla ma'i bka' dañ žal 'jug ma mdzad na chog mod ces žus pa dañ/ de rgyal po'i thugs la 'thad pa byuñ nas 'phags pa'i sñān du don de gsol pa na žal gyis bžes nas bsñen sgrub mdzad ciñ ...*

75. *Ñag dbañ kun dga' bsod nams, Sa skya'i gduñ rabs* (1629), p. 153-154 : *rgyal po na re/ dam tshig ci bsrūñ dgos gsuñ pas/ dbañ bskur žus nas bla ma gral mgor bžugs/ lus kyis phyag 'tshal/ ñag gis ci gsuñ sñān/ yid kyis thugs dañ ma 'gal ba bya dgos pa yin/ de mi yon gsuñs pa/ dpon mos 'cham pa žus pa la chos žu ba dañ/ mi ñuñ du bla ma guñ la bžugs/ rgyal bgyud/ mag pa/ mi dpon/ mi dmañs tshogs dañ mi gñon dogs pas rgyal po guñ la bžugs/ bod phyogs kyi bya ba la bla ma ci gsuñ dañ du loñ/ bla ma la ma žus par rgyal pos luñ mi gñañ/ bya ba che chuñ la bla ma sñiñ rje che bas žu ño 'chol du 'oñ na rgyal khams mi non pas bla ma'i gsuñ dañ žal 'jug ma mdzad ces žus pas/ bla ma'i gsuñ gis/ de ltar gyi tshe na khyed hor la gšed moñ yun du ma 'thab pa'i gog sa chen po la mi 'jug pa bžin/ ñed kyañ bsñen sgrub ma byas par dbañ bskur na mi yon bas bsñed sgrub kyi grabš gyis gsuñs nas/ ...*

76. Voir I. J. Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses*, p. 114 (cf. p. 232). Cette dernière solution a été spécifiquement évoquée par Tsepon W. D. Shakabpa, *Tibet, a political history* (New Haven, 1967), p. 64 (suivant H. H. Howorth, *History of the Mongols*). — Sur le « motif du trône » dans l'épisode du religieux Nigrodha et du roi Asoka dans le *Mahāvamsa*, voir ci-dessous, Section XIV. Dans le *Kunālāvadāna* du *Divyāvadāna* (p. 387), Aśoka se prosterner devant le *sthavira* Upagupta. — Pour une réaction chinoise devant ce type de problème protocolaire, voir L. Hurvitz, « 'Render unto Caesar' in early Chinese Buddhism », in : K. Roy (éd.), *Sino-Indian Studies (Liebenthal Festschrift)* 5 [1957], p. 80 sq., surtout p. 96.

77. Voir Sum pa mkhan po Ye šes dpal 'byor, *dPag bsam ljon bzañ* (éd. Das), p. 158 : *sa skya pa dañ tshal pas hor se chen dañ 'bri goñ pas mun khe rgyal po dañ phag mo gru pas hu lu hu'i ño bltas te ; p. 161 : sa 'bri phag tshal so sos rgyal so so'i ño bltas te.*

En ce qui concerne le problème de la préséance hiérarchique de l'autorité spirituelle ou du pouvoir temporel et de la subordination de l'un à l'autre, il convient sans doute d'y voir une relation dynamique et passablement oscillante — et en quelque sorte « kaléidoscopique » — où, selon les circonstances, l'équilibre est changeant et c'est tantôt l'un et tantôt l'autre des deux ordres qui prédomine (cf. plus loin, Section XVI). Autrement dit, et en mettant de côté les cas du cumul des deux fonctions par une seule personne, on est en présence d'une sorte de « hiérarchie tournante »<sup>78</sup>.

C'est peut-être dans le cadre du cumul par une seule personne des deux fonctions, l'une spirituelle et l'autre temporelle, qu'il faudra expliquer l'emploi du terme de *yon mchod* dans la « Lettre au Prince » que 'Phags pa adressa à Qubilai quand il était encore prince et où 'Phags pa semble se désigner lui-même par le terme de *yon mchod* (ci-dessus, Section VII). Car aux termes de l'accord entre 'Phags pa et Qubilai, du moins tel qu'il aurait été proposé par l'épouse de ce dernier, 'Phags pa fut chargé aussi des affaires temporelles et laïques au Tibet.

On aura alors le choix entre des analyses grammaticales alternatives du terme de *yon mchod*. Ou bien il saurait toujours être expliqué comme un composé copulatif désignant la coordination des deux fonctions (même si, comme dans le cas présent, ces fonctions sont exercées par une seule personne). Alternativement, il serait peut-être possible d'interpréter *yon mchod* comme un composé appositionnel désignant un *mchod gnas* qui est (en même temps) un *yon bdag* (c'est-à-dire comme un *karmadhāraya* sanskrit tel que *rājarsi*, qui désigne un Rṣi qui est de souche royale ou un roi qui est en même temps un Rṣi)<sup>80</sup>.

#### X. — LE *mchod gnas* COMME *kouo-che* ET *ti-che* DANS L'EMPIRE SINO-MONGOL DE LA DYNASTIE DES YUAN.

Plus haut (Sections V et VI) nous avons soulevé la question de savoir si la relation entre 'Phags pa et Qubilai (sinon le terme technique lui-même de *yon mchod* servant à désigner cette relation)

78. L'expression « hiérarchie tournante » a été utilisée dans un autre contexte par C. Malamoud, *Cuire le monde* (Paris, 1989), p. 147, 156. Le même auteur a noté (p. 239 note 39) que « le *varṇa* des brahmanes et celui des *kṣatriya* sont chacun supérieur à l'autre ». — Sur le *brahman* et le *kṣatra*, voir Sections I, XII, XVI-XVII.

79. Cf. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, II, 1, p. 251-252.

80. En outre, quand il est accolé par exemple à *rgyal po* « roi » ou à *goñ ma* « empereur », le mot *yon mchod* semble parfois s'employer comme un composé déterminatif ayant la même référence que *yon bdag* (?). Voir notes 64 et 68, où on a aussi attiré l'attention sur le problème que peut poser le sens du terme *goñ ma* (« empereur » ou « hiérarque »).

continue, au moins en partie, la relation ayant existé entre tel roi de Mi ñag et son *bla ma/bla mchod*, ou *mchod gnas*, tibétain. Le problème se complique pourtant du fait que le rôle de *mchod gnas* semble avoir été identifié, tacitement sinon explicitement, avec les fonctions chinoises (et sino-mongoles) de *kouo-che* « Maître du royaume » et de *ti-che* « Maître de l'empereur ». Et on peut se demander si des Tibétains ont eux-mêmes confondu les deux fonctions officielles chinoises en question avec la fonction religieuse d'origine bouddhique du *mchod gnas/bla mchod*<sup>81</sup>.

En d'autres termes, la question se pose de savoir si les deux fonctions officielles chinoises en cause ont effectivement pu exercer une influence sur la relation d'origine religieuse dite *yon mchod*.

Les deux titres *kouo-che* et *ti-che* sont bien connus. Dans la hiérarchie des titres relevant de la pratique administrative de la dynastie sino-mongole des Yuan, le *kouo-che* « Maître du royaume » était placé sous le *ti-che* « Maître de l'empereur », qui était à son tour inférieur au *fa-wang* « Prince du Dharma », le plus élevé en grade des fonctionnaires dans cette hiérarchie officielle<sup>82</sup>.

Avant 'Phags pa, en 1247, le bouddhiste kaśmīrien Na-mo avait reçu du *qan Möngke* le titre de *kouo-che*<sup>83</sup>. Mais ce terme remonte beaucoup plus loin que le XIII<sup>e</sup> siècle dans l'histoire chinoise. Paul

81. Sur les titres *kouo-che* et *ti-che*, voir P. Pelliot, « Les kouo-che ou « Maîtres du Royaume » dans le bouddhisme chinois », *TP* 12 (1911), p. 671-676 ; P. Ratchnevsky, « Die mongolischen Grosskhane und die buddhistische Kirche », in : *Asiatica* (Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954), p. 494 ; L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 16-23, 33-37 et *passim* ; L. van der Kuijp, *CAJ* 37 (1993), p. 189. Pour une liste des dignitaires qui ont porté le titre de *ti-che*, voir le *rGya bod tshigs mdzod chen mo*, p. 1022, s.u. *tā dben ti śrī* [*ta-yuan ti-che*] ; G. Tucci, *Tibetan painted scrolls* (Rome, 1950), I, p. 14 sq. ; et L. Petech, *op. cit.*, p. 144. Cf. S. Inaba, « An introductory study on the degeneration of Lamas : A genealogical and chronological note on the Imperial Preceptors in the Yüan dynasty », in : G. Sasaki (éd.), *A study of kleśa* (Tôkyô, 1975), p. 19-57.

Le titre de *ti-che* a été porté aussi par un *dpon chen* laïc, par exemple Dharmapāla-*raṅkita* ; voir L. Petech, *op. cit.*, p. 26, 144. P. Ratchnevsky, *loc. cit.*, p. 494 n. 38, écrit que le titre de *kouo-che* pouvait également être porté par un laïc. — Il faut sans doute distinguer entre le titre de *kouo-che* et celui de *ta yuan kouo che*, qui a pu être porté, semble-t-il, par un *dpon chen* laïc ; voir L. Petech, *op. cit.*, p. 132.

82. Voir notamment P. Ratchnevsky, *loc. cit.*, p. 494 ; S. Jagchid, *Essays in Mongolian studies* (Provo, 1988), p. 113-5 ; et D. Farquhar, *The government of China under Mongolian rule* (Stuttgart, 1990), p. 30, 153. Pour *kouo-che* et *ti-che*, cf. aussi *Hōbōgirin* VII (1994), s.u. *Daishi* (chin. *ta-che*), article d'A. Forte qui traite des significations politiques et religieuses du *ta-che* chinois et du *daishi* japonais (voir notamment p. 1021b : « C'était à ces maîtres de l'empereur, appelés aussi *Dishi/teishi*, que le terme Grand Maître, *dashi*, dut s'appliquer à partir d'un certain moment »). Quant au terme de *kouo-sseu*, voir *Hōbōgirin* VI (1983), s.u. *Daiji*, p. 683-684.

83. Voir S. Jagchid, *Essays in Mongolian studies*, p. 88, 106 ; L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 5.

Pelliot a fait remarquer que le titre était connu non seulement à l'époque des T'ang mais encore plus tôt, sous les Ts'i septentrionaux (550-577). Le même savant a aussi montré que, dans des sources chinoises, ce terme a été appliqué à une fonction existant en Inde à l'époque du maître bouddhique Harivarman et à celle du père de Vasubandhu, et aussi à une fonction existant au Tourfan vers la fin du iv<sup>e</sup> siècle. Pelliot a donc posé la question de savoir si le titre de *kouo-che* était purement chinois, ou si les Chinois l'ont calqué sur un original indien. Et le grand sinologue a terminé sa note en écrivant que le sujet méritait d'être repris en une étude plus complète<sup>84</sup>.

Il faudra en effet non seulement retracer l'histoire des emplois du terme chinois de *kouo-che*, et de celui de *ti-che*<sup>85</sup>, mais aussi déterminer si les fonctions en question relevaient exclusivement de la pratique bureaucratique chinoise ou bien si elles pouvaient correspondre à des rôles véritablement religieux (ou socio-religieux) d'origine authentiquement indienne et bouddhique. Bien entendu, il appartient aux sinologues de trancher cette question.

Ici il suffira de remarquer que, en tibétain, *gu śri* = *kouo-che* et *ti śri* = *ti-che* apparaissent comme des titres officiels pour des fonctionnaires dont les rôles furent institutionnalisés dans l'administration (sino-)mongole. En revanche, les termes de *mchod gnas* et *bla mchod* désignaient auparavant un rôle qui n'était, en soi, ni officiel et administratif ni purement honoraire, mais à la fois religieux et personnel. Pareillement, les termes de *yon mchod/mchod yon* notent en principe une relation d'ordre essentiellement religieux et personnel existant entre un donateur princier et son Officiant/Précepteur spirituel.

Or, si la fonction somme toute très officielle du *kouo-che* relève essentiellement de la pratique bureaucratique chinoise (malgré le fait que ce titre ait été parfois attribué par des auteurs chinois à des Indiens ou à d'autres non-Chinois), et que la fonction que désigne ce terme soit donc vraiment d'origine chinoise, une identification pure et simple des notions de *mchod gnas/bla mchod* et de *kouo-che/ti-che* n'ira pas de soi. En fait, le passage du *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*) cité plus haut (p. 39-40) semble bien distinguer les titres et fonctions ; car après avoir écrit que le futur empereur Qubilai et 'Phags pa étaient liés (depuis 1253, date de la consécration de Hevajra donnée par 'Phags pa à Qubilai,<sup>86</sup> ou depuis 1254, date du '*Ja' sa bod yig*

84. P. Pelliot, *TP* 12 (1911), p. 671-676.

85. Sur le titre *kouo-che* dans le royaume Si-hia, voir E. Chavannes, *TP* 12 (1911), p. 444. Le titre de *ti-che* fut connu dans le royaume des Si-hia/Mi ñag selon E. I. Kychanov, « The state of Great Xia », in : M. Piotrovsky, *Lost empire of the Silk Road*, p. 56, qui cite des colophons de livres tangoutes.

86. Voir plus loin, p. 49.

ma/Bande *šed bskyed ma*<sup>87</sup>) comme Donateur et Officiant/Précepteur (*yon mchod du sbrel te*), Kun dga' rdo rje ajoute qu'après que Qubilai monta sur le trône impérial (en 1260) il nomma 'Phags pa successivement *kouo-che* (en 1261) et *ti-che* (de 1269/1270 à 1274)<sup>88</sup>.

En définitive, il conviendra de distinguer entre des titres et fonctions officiels relevant de la bureaucratie chinoise et sino-mongole d'une

87. Voir ci-dessous, Section XII avec la note 101.

88. Sur le décernement à 'Phags pa des titres de *gu šri* = *kouo-che* et de *ti šri* = *ti-che*, voir notamment Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*), p. 48 (cité plus haut, Section VII, p. 39-40); 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther shon po*, na, f. 6a (qui ne mentionne cependant pas explicitement les deux titres chinois); dPal 'byor bzañ po, *rGya bod yig tshan*, p. 327 (titre de *ti šri*); 'Nag dbaṅ kun dga' bsod nams, *Sa skya'i gduñ rabs*, p. 159-163 (où les deux titres sont mentionnés, notamment p. 161 où est cité le '*Ja' sa mu tig ma* de 1264 qui mentionne le titre de *gu šri*) et p. 212 (mention du titre de *ti šri*); 'Jigs med rig pa'i rdo rje (Tshe 'phel), *Hor chos 'byuñ*, p. 80 = p. 93; Dharmadala Dam chos rgya mtsho, *Chen po hor gyi yul du dam pa'i chos ji ltar dar ba'i tshul gsal bar brjod pa Padma dkar po'i phreñ ba* (1889) (éd. Lokesh Chandra), f. 100a, 103a; A mi pa Ses rab rgyal mtshan, *rGyal bstan spyi dañ bye brag rje btsun sa skya pa'i bstan pa bstan 'dzin dañ bcas pa byon tshul gyi rnam par thar pa šin tu mdor bsdus pa No mtshar rgya mtsho'i chu thig* (Rikon, 1970), p. 43 sq.

En ce qui concerne l'attribution à 'Phags pa des deux titres chinois, plusieurs sources tibétaines et mongoles sont malheureusement moins explicites, et moins précises, qu'on ne le souhaiterait. Il est curieux de lire dans certaines sources que le titre de *kouo-che*, voire de *ti-che*, fut déjà accordé à 'Phags pa ca. 1253, du vivant de Möngke, le prédecesseur et frère du futur *qaγan* Qubilai, donc avant la prise du pouvoir par celui-ci en Chine; mais on ne trouve pas de trace de ce titre dans le '*Ja' sa bod yig ma/Bande šed bskyed ma* publié en 1254 par le futur *qaγan* Qubilai (sur ce décret voir plus loin, Sections XII et XIX). Relevons que, dans la version tibétaine du '*Ja' sa mu tig ma* publié en 1264 par Qubilai (cité plus haut, note 6), 'Phags pa porte le titre de *gu šri*. Dans son *Hor chos 'byuñ* (f. 100a = p. 199), Dharmadala relate l'attribution à 'Phags pa du titre de *gu šri* immédiatement après avoir parlé de la Consécration accordée à Qubilai (en 1253). Le *Sa skya pa'i gduñ rabs*, p. 212, fait allusion à l'attribution à 'Phags pa du titre de *ti šri* en liaison avec des événements qui eurent lieu en 1270; mais le même texte parlait à la p. 159 du décernement de ce titre à 'Phags pa dès l'âge de dix-neuf ans. Dans le *Hor chos 'byuñ* de Dharmadala, f. 103a = p. 205, l'attribution du titre de *ti šri* est mentionnée en relation avec le *dbaṅ yon* de la troisième et dernière Consécration accordée à Qubilai par 'Phags pa, les treize *khri skor* ayant été donnés à 'Phags pa comme *dbaṅ yon* de la première Consécration et les trois *chol kha* comme *dbaṅ yon* de la deuxième Consécration. (Sur le terme de *dbaṅ yon*, voir ci-dessous, Section XII. Et sur le mot *chol kha*, voir en dernier L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 17, 39.)

Selon des sources chinoises, 'Phags pa reçut le titre de *kouo-che* en 1260; voir P. Ratchnevsky, « Die mongolischen Grosskhane und die buddhistische Kirche », in : *Asiatica* (Festschrift Weller), p. 494; et O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches*, IV (Berlin, 1948), p. 332. En suivant O. Franke, *op.cit.*, p. 1270, D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche* (St. Augustin, 1977), p. 99, a placé l'octroi à 'Phags pa du titre de *ti-che* (« wenn überhaupt ») en 1270. Voir aussi T. V. Wylie, « The first Mongol conquest of Tibet reinterpreted », *HJAS* 37 (1977), p. 103-133; L. Petech, « Tibetan relations with Sung China and with the Mongols », in : M. Rossabi (éd.), *China among equals*, p. 184 sq.; id., *Central Tibet and the Mongols*, p. 16 (octroi du titre de *kouo-che* au début de 1261), p. 17 (sur le '*Ja' sa mu tig ma*), et p. 22 (octroi du titre de *ti-che* à la fin de 1269 ou au début de 1270); M. Rossabi, *Khubilai Khan* (Berkeley, 1988), p. 119, 143, 145-146.



part, et de l'autre un titre et une fonction à caractère essentiellement religieux correspondant à une relation personnelle (voir aussi plus loin, Sections XII et XIII). Bien entendu, un *mchod gnas* tibétain tel que 'Phags pa pouvait très bien être nommé *kouo-che* ou *ti-che* dans l'administration sino-mongole ; et, en plus de 'Phags pa, certains de ces derniers fonctionnaires ont peut-être été considérés aussi comme des *mchod gnas*. Mais la nature des fonctions en question n'en était pas moins sensiblement différente. Il faut cependant avouer que, en pareille matière, il n'est pas toujours aisé d'établir une distinction entièrement nette, et absolue, entre les domaines du religieux et du temporel et séculier.

XI. — *Kouo-che* ET *ti-che* SINO-MONGOLS, *purohita* INDIEN ET *mchod gnas* INDO-TIBÉTAÏN : RESSEMBLANCES ET DIFFÉRENCES.

Dans son article déjà cité du *T'oung Pao*, Paul Pelliot a posé la question de savoir si le titre de *kouo-che* fut calqué par les Chinois sur un original indien. Or, dans l'Inde ancienne, le prêtre nommé *purohita* pouvait effectivement remplir une fonction à première vue comparable à celle du *kouo-che*. C'est que l'office de *purohita* — bien que de nature religieuse et sacrée à l'origine dans la mesure où le *purohita* représentait le *brahman* ou ordre spirituel vis-à-vis du *kṣatra* ou pouvoir temporel — est devenu, dans l'Etat indien, une fonction institutionnalisée auprès du roi, celle du chapelain de cour.

En vieil indien, le mot *purohita* est connu depuis la plus haute antiquité. Dans le *R̥gveda* il s'emploie comme une épithète d'Agni. Et dans le védisme postérieur *Br̥haspati*, en tant que le « prêtre » des dieux, est appelé leur *purohita*<sup>89</sup>. Le *purohita* remplissait la fonction de prêtre domestique et surtout, en tant que *ratnin* du roi<sup>90</sup>, de prêtre de cour (« chapelain ») et de conseiller du roi. Il avait des attaches spéciales avec l'*Atharvaveda*. Par son étymologie, l'expression (*brāhmaṇa*) *purohita* signifie « (brahmane) préposé (devant le roi) » ; et avec le roi le *purohita* forme un couple, prolongeant ainsi le couple constitué par le *brahman* et le *kṣatra*<sup>91</sup>. C'est lui qui fut chargé

89. Voir M. Bloomfield, *The Atharvaveda* (Strasbourg, 1899), p. 74-75. Voir H. P. Schmidt, *Br̥haspati und Indra* (Wiesbaden, 1968), surtout p. 238 sq., sur Indra et sur *Br̥haspati* comme prêtre ; et J. Gonda, *The dual deities in the religion of the Veda* (Amsterdam, 1974), p. 310 sq.

90. Voir J. Gonda, *Ancient Indian kingship*, p. 39. Cf. H. Scharfe, « Zur Einsetzung des Königs im vedischen Indien », *StII* 13-14 (1987), p. 185 sq.

91. Sur le couple Indra et Agni représentant le *kṣatrá* et le *brāhmaṇa*, voir J. Gonda, *The dual deities*, p. 290 sq.

d'accomplir le sacre du roi<sup>92</sup>. Toutefois, selon certaines sources, le *purohita* n'était pas lié — et par conséquent subordonné — à un seul roi, et il était censé vouloir remplir sa fonction auprès de plusieurs rois<sup>93</sup>. En pâli, le mot *purohita* se réfère régulièrement à un brahmane<sup>94</sup>. Citons enfin pour mémoire les *brahmapurohitāḥ*, catégorie des dieux du *rūpadhātu*, au niveau du premier recueillement (*dhyāna*), qui est connue des sources sanskrites et pâlies mais dont le nom est d'origine incertaine<sup>95</sup>.

A la différence des termes *mchod gnas/bla mchod* et *yon bdag* relevant du vocabulaire socio-religieux et politico-religieux qui nous intéresse ici, l'équivalent tibétain de *purohita*, *mdun na 'don*, est déjà attesté dans la *Mahāvvyutpatti* (no. 3680), au chapitre où ce lexique dresse une liste de catégories humaines qui commence par le roi, ses ministres et ses fonctionnaires. Plus récemment, les membres du Conseil des ministres tibétain (*bka' šag*) — les *bka' blon* ou *sa dbaṅ* qui

92. Sur le *purohita*, voir en général H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Stuttgart, 1923), pp. 375-383 (notamment sur la distinction entre le *purohita* en tant que prêtre domestique et conseiller du roi et le *ṛtvij* en tant que prêtre sacrificateur dans le culte solennel); P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, II/1, p. 40 et 363, III, p. 113, 117-119, 126, et V/2, p. 741-742; J. Gonda, « Purohita », in : *Studia indologica* (Festschrift W. Kirfel, Bonn, 1955), pp. 107-124; id., *Ancient Indian kingship from the religious point of view* (Leiden, 1966), p. 65 sq.; U. N. Ghoshal, *A history of Indian political ideas* (Bombay, 1959), p. 31, 59; L. Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 129 (dans le contexte du système *jajmānī*); R. Lingat, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, pp. 27, 82, 240-242; id., *Royaumes bouddhiques*, Index s.u. (et aussi s. uu. *mahāsāmi* et *saṅgharāja*); J. Heesterman, *The inner conflict of tradition*, p. 37 sq., 151, 155; C. Malamoud, in : M. Biarreau et C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, p. 199 (qui insiste sur la différence entre le *purohita* et le *ṛtvij*); et H. Scharfe, *The State in Indian tradition*, p. 112 sq. et Index s.u. Et sur le rôle du *purohita* dans la Consécration royale (*rājasūya*), voir A. B. Keith, *Religion and philosophy of the Veda and Upanishads* (Cambridge, Mass., 1925), p. 341; P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, II/2, p. 1216; J. Gonda, *Studia Indologica*, p. 122; et J. Heesterman, *Ancient Indian royal consecration* (La Haye, 1957), p. 56.

Sur les brâhmanes-« chapelains » à la cour de Thaïlande, voir récemment P. Kuanpoolpol, « Court Brahmins of Thailand and the celebration of the Brahmanic New Year », *IJ* 33 (1990), p. 21-51.

93. Voir H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 377.

94. Voir par exemple le *Kūṭadantasutta* (Dīghanikāya I, p. 135 ff.) et le *Jātaka* (éd. de Nālandā, p. 185). Dans *Āṅguttaranikāya* II, p. 207 et *Puggalapāṇṇatti*, p. 56, le *purohita-brāhmaṇa* est mentionné, avec la reine, comme accompagnant le roi. Sur le *purohita* dans les sources canoniques en pâli, voir R. Fick, *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit* (Kiel, 1897), Index s.u. *purohita*. Sur le *purohita* dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, voir J. Panglung, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya* (Tōkyō, 1981), Index s. u.

95. En tibétain, les deux équivalents *tshaṅs pa/tshaṅs pa'i mdun na 'don* sont attestés (*Abhidharmakośabhāṣya* et *Mahāvvyutpatti* no. 3084). Sur les classifications cosmologiques en question, voir G. Malalasekera, *Dictionary of Pāli proper names* (Londres, 1938), p. 337; et W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Leipzig, 1920), p. 191, 194 (cf. p. 143 sur une classification des dieux *brahmapurohita* dans l'école du Yoga).

pouvaient être soit des laïcs soit des ecclésiastiques — ont parfois reçu le titre de (*bka'i*) *mdun na 'don* <sup>96</sup>. Malgré une certaine sécularisation et « fonctionnarisation » institutionnelle du rôle du *purohita* en Inde, une rémanence de son lien ancien avec le religieux et avec le *brahman* ou l'ordre spirituel semble bien se rencontrer, du côté bouddhique, dans l'histoire de Maitreya. Selon le Maitreyāvadāna du *Divyāvadāna* (p. 60-61), ce futur *buddha* naîtra comme le fils du *brāhmaṇa* Brahmāyus, le *purohita* du Cakravartin Śaṅkha, et de sa femme Brahmāvātī.

D'autre part, le titre et la fonction de *rājaguru* « directeur spirituel » du roi — mot attesté au moins depuis le *Rāmāyaṇa* — se laissent comparer à ceux de *ti-che* « Maître de l'empereur » <sup>97</sup>. Quant au titre *rājyaguru* « Guru du royaume » <sup>98</sup>, il est proche de *kouo-che* « Maître du royaume ».

Les *dhammamahāmāta* « surintendants de la loi » nommés par l'empereur indien Aśoka au III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne ne semblent pas, en revanche, avoir été des précurseurs en droit fil des *kouo-che*, *ti-che* et *fa-wang*. En effet, ces derniers étaient très souvent <sup>99</sup> des religieux — même si les titres qu'ils portaient et les fonctions qu'ils remplissaient étaient officiels (et éventuellement administratifs) plutôt que strictement religieux au sens reconnu par la tradition bouddhique — tandis que les *dhammamahāmāta* d'Aśoka semblent bien avoir été des fonctionnaires laïcs.

Pour ce qui est de l'activité de haut fonctionnaire et de conseiller politique exercée par certains *bhikkhu* à Sri Lanka, on peut renvoyer à la discussion dans *Royautés bouddhiques* (p. 219-223) de Robert Lingat, qui a aussi attiré l'attention sur le phénomène de la fonctionnarisation du clergé à Sri Lanka (p. 227, 239).

Il appartient bien entendu aux historiens de Chine de trancher la question de savoir si les fonctions chinoises de *kouo-che* et de *ti-che* peuvent vraiment dériver des rôles du *purohita* et du *rājaguru* indiens. Quelle que soit la réponse qu'il faudra apporter à cette question, il est en tout cas intéressant de voir qu'une certaine fonctionnarisation du clergé a pu se produire aussi au cours de l'histoire du bouddhisme à Sri Lanka et ailleurs.

96. Voir Sa skyoñ mi dbañ bka'i dguñ blon bñad sgra chen po *Yig bskur rnam gžag* (éd. Tharchin, Kalimpong, 1956), p. 164 ; et L. Petech, *Aristocracy and government in Tibet*, p. 9.

97. Sur le *purohita* en tant que *brahmān/guru* du roi, voir M. Bloomfield, *The Atharvaveda*, p. 29-30. Et sur le *rājaguru*, voir notamment R. Lingat, *Royautés bouddhiques*, Index. s. u.

98. Pour ce mot qui n'est pas relevé dans les dictionnaires sanskrits voir S. Lévi, *Le Népal* (Paris, 1905), I, p. 293, et II, p. 301.

99. Mais pas toujours ; voir plus haut, note 81.

XII. — LES ANTÉCÉDENTS INDIENS DU *mchod gnas/yon gnas* (*dakṣiṇīya, dakṣiṇeya*) ET DU *yon bdag* (\**dakṣiṇā-pati*).

Mettons maintenant de côté les *kouo-che* et *ti-che* et retournons au *mchod gnas/yon gnas* et au *yon bdag* pour considérer les possibles antécédents indiens de ces deux figures dont la relation d'Officiant/Précepteur donataire et de Roi donateur est notée par les expressions tibétaines *yon mchod/mchod yon* qui ont fourni le point de départ de la présente étude.

Bien que cet ensemble de termes tibétains manque dans la *Mahāvvyutpatti*, ainsi qu'on l'a déjà vu (Section III), au point de vue lexical le vocable *yon bdag* — désignation applicable notamment à un personnage royal ou princier, ou à une autre personne de haut statut — est un équivalent (et, au moins en partie, une forme honorifique) de *shyin bdag* « donateur », mot qui est, lui, inclus dans la *Mahāvvyutpatti* (no. 2866) et dont l'équivalent sanskrit et pâli est *dānapati*. Ce dernier vocable s'emploie usuellement pour désigner une personne généreuse (*dāyaka*) et pleine de foi (*saddha*) qui donne l'aumône au *bhikṣu/bhikkhu* « moine ».

Quant à l'équivalent sanskrit littéral de *yon bdag*, il serait \**dakṣiṇā-pati*, mot qui n'est cependant pas relevé dans les dictionnaires et qui ne semble pas être attesté dans les textes.

Le premier membre des composés *yon bdag* et *yon mchod*, le vocable *yon*, sert en tibétain à traduire skt. *dakṣiṇā*, terme qui, dès l'époque védique, désignait les honoraires rituels que reçoit un prêtre sacrificateur (*ṛtvij*)<sup>100</sup>. En pâli, la forme correspondante *dakkhiṇā* peut noter l'offrande ou le don. Pour le mot tibétain *yon*, la valeur de don ou offrande est déjà attestée dans les inscriptions du Tibet central et les documents de Dunhuang.

Le mot *yon* sert en outre à désigner les honoraires offerts à un maître qui donne un enseignement religieux (*chos* = *dharma*). Ainsi, dans son décret de 1254 — le '*Ja*' *sa bod yig ma* ou *Bande ṣed bskyed ma* — Qubilai a proclamé qu'il récompensait 'Phags pa non seulement par des biens matériels (*loṅs spyod*) mais aussi par l'octroi de cet édit ('*ja*' *sa*) assurant la protection du prince mongol à l'Enseignement (*bstan pa*, du Buddha) et au Saṃgha (*dge 'dun*) et stipulant que les

100. Sur la *dakṣiṇā* védique, voir S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (Paris, 1898), p. 90 sq.; J. Heesterman, *IJ* 3 (1960), p. 241 sq.; A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins* (Paris, 1949-1987), Index, s.u.; C. Malamoud, in : M. Bhardwaj et C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* (Paris, 1976), p. 155 sq.; et B. Oguibénine, « La *dakṣiṇā* dans le R̥gveda et le transfert de mérite dans le bouddhisme », in : L. A. Hercus et al. (éd.), *Indological and Buddhist studies* (Festschrift J. W. de Jong), Canberra, 1982), p. 393-414 (qui, dans le contexte bouddhique, traduit [p. 406-07] *dakṣiṇā* par « mérite » !).

moines (*bande*) devaient être dispensés du service militaire, des impôts et des services obligatoires (*dmag khral las gsum*)<sup>101</sup>. Dans le même édit Qubilai s'est lui-même désigné comme *yon bdag*, ainsi qu'il allait le faire dix ans plus tard dans son rescrit impérial de 1264, le '*Ja*' *sa mu tig ma*<sup>102</sup>.

Dans le domaine du Vajrayāna, le terme de *dbañ yon* s'emploie pour désigner les honoraires rituels reçus du disciple-néophyte par le Guru qui lui confère une Consécration tantrique (*dbañ [bskur] = abhiṣeka*). C'est ainsi que, en 1253, 'Phags pa aurait reçu comme *dbañ yon* du futur *qayan* Qubilai les treize myriarchies (*khri skor*) du Tibet après lui avoir conféré l'*abhiṣeka* de Hevajra. Plus tard, comme honoraires rituels pour une autre Consécration de Hevajra, 'Phags pa aurait reçu de Qubilai les trois grandes régions du Tibet (*chol kha*). C'est aussi dans ce même contexte que, selon certaines sources, 'Phags pa reçut d'abord le titre officiel de *gu śri* (*kouo-che*), puis celui de *ti śri* (*ti-che*)<sup>103</sup>.

Quant au vocable tibétain *mchod gnas*, il peut servir à traduire skt. *arçya*<sup>104</sup> et *pūjya*<sup>105</sup>. Comme substantif dans le vocabulaire socio-religieux du bouddhisme, il a pour synonyme *sbyin gnas* « donataire » (contrepartie de *sbyin bdag = dānapati* « donateur »), et surtout *yon gnas* (*su gyur pa*), terme qui correspond exactement à skt. *dakṣiṇīya/dakṣiṇeya* « digne d'honoraires/honneur », c'est-à-dire « à honorer, révérend »<sup>106</sup>. Dans un contexte socio-religieux et politico-religieux, ces deux synonymes ont peut-être une valeur quelque peu moins technique que le terme *mchod gnas* lui-même.

Une personne (ou éventuellement une chose<sup>107</sup>) qui, méritant une offrande religieuse, est jugée digne de respect est qualifiée en sanskrit

101. Voir Nag dbaṅ kun dga' bsod nams, *Sa skya'i gduñ rabs*, p. 166 : *mdor na 'ja' sa dañ loñs spyod 'di rñams thams cad chos kyi yon du byas pa yin*. Pour le texte de l'édit de 1254, connu sous le nom de *Bande śed bskyed ma* ou '*Ja*' *sa bod yig ma*, voir *op. cit.*, p. 165-166, et D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, p. 103 sq. Cf. L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 14, ainsi que p. 12 sur le '*ja*' *sa* déjà promulgué en 1252 par Möngke. (Cf. Tshal pa Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po [Hu lan deb ther]*, p. 149 sq. de l'éd. de Beijing, sur un autre *Bande śed bskyed kyi 'ja*' *sa* proclamé en 1297 à l'époque d'Öljeitü.)

102. Voir plus haut, note 6.

103. Voir le '*Ja*' *sa mu tig ma* de 1264 où Qubilai mentionne la Consécration qu'il venait de recevoir de 'Phags pa, ainsi que le titre de *gu śri* attribué à 'Phags pa. Cf. plus haut, Section X, note 88.

104. Voir *Bodhicaryāvatāra* II.15 : *arçyatama = mchod gnas mchog*.

105. Voir par exemple le *Bhadrakalpikasūtra* 934.

106. Voir par exemple *Bodhicaryāvatāra* II.6 : *varadakṣiṇīya = yon gnas dam pa*.

Le mot *yon gnas* peut aussi s'employer, non pas comme un synonyme de *mchod gnas*, mais comme un composé copulatif réunissant les termes *yon bdag* et *mchod gnas*, c'est-à-dire comme un synonyme de *yon mchod/mchod yon*. Voir le *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, s. u. *yon gnas* (et D. Seyfort Ruegg, in : E. Steinkellner [éd.], *Tibetan history and language*, p. 447 note 25).

107. Cf. ci-dessus, note 34.



de *dakṣiṇīya/dakṣiṇeya*. C'est une épithète applicable par exemple au Sage (*muni*) et au Pratyekabuddha. En pāli, le lexème correspondant est *dakkhiṇeyya* <sup>108</sup>. Le *brāhmaṇa* et le *samaṇa* aussi bien que le *bhikkhu* et le *sāvakaśaṅgha* sont régulièrement qualifiés de *dakkhiṇeyya* (ainsi que de *āhuneyya*, *pāhuneyya*, etc.). Des listes de sept ou de huit personnes censées dignes de la *dakkhiṇā* — les *dakkhiṇeyyā puggalā* tels les *ariyapuggala* — ont été dressées dans le *Śaṅgītisuttanta* pāli <sup>109</sup>.

Dans la structure religio-sociale et religio-politique de l'Asie du Sud, le rôle du *mchod gnas* tibétain se laisse comparer à celui du *purohita* dont les fonctions de prêtre domestique et de chapelain/conseiller royal ont été relevées plus haut (Section XI). Ainsi qu'on l'a vu, la relation étroite entre le *purohita* et le roi (*rājan*) prolonge, sous une forme plus ou moins institutionnelle, le lien idéal que des textes védiques établissaient entre le pouvoir spirituel ou Sacerdotium — le *brāhmaṇ* — et le pouvoir séculier ou Regnum — le *kṣatṛa*.

Dans la tradition pālie, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel sont connus respectivement sous les noms de *dharmacakka* « Roue de l'Enseignement » (ou, éventuellement, de *brahmacakka* « Roue brahmique » <sup>110</sup>) et d'*āṇācakka* « Roue du Commandement ». Alors que le *dharmacakka* est du ressort du Buddha et du magistère que constituent les moines enseignants, l'*āṇācakka* relève du roi, et plus spécialement du Roi Universel, qui se dit *āṇācakkavattī* en pāli <sup>111</sup>.

108. Dans le milieu sacrificiel tel qu'il est connu des sources pālies, le *dakkhiṇeyya* est celui qui, lors du sacrifice (*yañña*), reçoit la *dakkhiṇā* « honoraires rituels », le *dakkhiṇeyya* constituant ainsi, avec le *yañña* et son fruit (*phala*), les trois composantes du rituel du sacrifice. Cf. *Cullāniddesa* 2.3.12-15 ad *Suttanipāta* 1043-1047 (éd. de Nālandā, p. 49-61 et surtout p. 59-60).

109. *Dīghanikāya*, III, p. 253, 255. Cf. *Majjhimanikāya* III, p. 254-255.

110. Pour *brahma/brāhma-cakra*, et pour l'équivalence *bhagavant* = *buddha/brāhmaṇ*, voir par exemple Vasubandhu, *Abhidharmakośa* VI.54, avec les références données par E. Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I (Louvain, 1944), p. 467 note 2. Cf. K. Bhattacharya, « *Brahman* in the Pali canon and in the Pali commentaries », in : N. H. Samtani (éd.), *Amalā Prajñā* (Mélanges P. V. Bapat, Delhi, 1989), p. 15-31.

111. Voir par exemple Buddhaghosa, *Papañcasūdanī* (*Majjhimanikāyaṭṭhakathā*), II, p. 103.19 et p. 278.11 ; *Samanapāsādikā*, I, p. 10.14 ; *Paramatthajotikā*, I, p. 95.2.

Mais chez Dhammapāla, *Theragāthā-ṭṭhakathā* (*Paramatthadīpanī*, III, p. 48), on rencontre une explication légèrement différente selon laquelle l'*āṇācakka* aussi bien que le *dharmacakka* ressortissent au Buddha : « *yaṃ kho maṃ tvaṃ, Sela, yācasi : rājā arahasi bhavituṃ cakkavattī ti ettha appossukho hohi.* » ... *cakkavattī hutvā pi catu-samuddapariyantamattaṃ vā. nāhaṃ evaṃ paricchinnavisayo. ahaṃ hi dhammarājā anuttaro bhavaggato avīcipariyantam katvā tiriyaṃ aparimeyyalokadhātuyo anusāsāmi* : ... *na hi me koci silena vā ... pe ... vimuttiñānadassanena vā sādiso atthi ... dhammena cakkaṃ vattemi* « *idaṃ pajahatha, idaṃ upasampajja viharathā* » *ti ādinā āṇācakkam.* « *idaṃ kho pana, bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ* » *ti pariyattidhammena*

Pour la relation dite *yon mchod* il existe, toute proportion gardée, un parallèle intéressant dans le rapport existant depuis l'époque védique entre le *yajamāna* « sacrifiant » et le *ṛtvij*, le prêtre sacrificateur qui officie pour le *yajamāna* dans le culte védique. Ce dernier — le *yajñapati* qui « sacrifie pour lui-même » en instituant le sacrifice et qui en est le bénéficiaire — n'officie cependant pas lui-même comme prêtre dans son propre sacrifice mais engage à cet effet, moyennant la *dakṣiṇā* « honoraires rituels », les *ṛtvij* qui lui sont nécessaires pour le type de culte qu'il veut célébrer<sup>112</sup>.

Pour désigner le *yajamāna*, on connaît en outre le vocable *yājya* « bénéficiaire du sacrifice » (littéralement, « celui pour qui le sacrifice est à instituer »), mot attesté aussi comme le dernier membre du composé copulatif *ṛtvigyājyau*<sup>113</sup>. Ce composé sanskrit signifiant « officiant et bénéficiaire du culte » nous fournit un parallèle intéressant pour les composés copulatifs tibétains *yon mchod/mchod yon* ; mais à la différence de ces termes tibétains le composé sanskrit ne semble pas avoir lexicalisé, et il ne désigne pas à proprement parler une institution religio-politique.

### XIII. — LE DONATEUR LAÏC ET PRINCIER : *sbyin bdag* = *dānapati* ET *yon bdag* = *\*dakṣiṇā-pati*.

La figure du donateur (*dānapati* = *sbyin bdag*) généreux (*dāyaka*), fidèle (*saddha*) et maître de maison laïc (*gṛhapati* = *khyim bdag*) qui offre l'aumône (*dāna* = *sbyin pa*) aux religieux (*bhikṣu* = *dge slon*) appartenant à la Communauté monastique (*saṃgha* = *dge 'dun*) a régulièrement occupé une place d'importance primordiale dans la

*dharmacakkam eva vā vatteṃi*. (Sur ce passage, cf. O. von Hinüber, KZ 84 (1970), p. 182-3.) Voir aussi M. Wijayarātana, *Le culte des dieux chez les bouddhistes singhalais* (Paris, 1987), p. 525.

Pour les besoins de la présente étude il n'y aura pas lieu de faire état de la notion d'un « contrat social » liant le roi primitif — le Mahāsammata — à son peuple, qui l'aurait honoré-et-élu. Cf. ci-dessous, note 121.

112. J'emprunte la distinction terminologique sacrifiant/sacrificateur à Marcel Mauss ; voir H. Hubert et M. Mauss, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année Sociologique*, II, 1899, pp. 29-138.

En ce qui concerne la *dakṣiṇā*, voir ci-dessus, note 100. Et sur la relation entre les spécialistes du rituel qui reçoivent la *dakṣiṇā* et le sacrifiant qui leur donne cette *dakṣiṇā*, cf. M. Biarreau, « Le sacerdoce dans l'hindouisme classique », *Studia Missionalia* 22 (1973), p. 187-200, et C. Malamoud, *Cuire le monde* (Paris, 1989), p. 227 sq.

113. Voir *Manusmṛti* 3.148 ; cf. PW s. u. *yājya*. La relation rituelle entre *yajamāna* et prêtre a donné naissance, dans la structure religio-sociale de l'Inde, au système dit *jajmāni* en néo-indien. Voir par exemple L. Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 54, 128 sq. ; et C. Malamoud, in : M. Biarreau et C. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, p. 197. Cf. T. O. Beidelman, *A comparative analysis of the Jajmani System* (Monographs of the Association for Asian Studies, VIII, 1959).

société et la pensée bouddhique, où tout maître de maison fidèle est censé pouvoir jouer ce rôle socio-religieux de donateur. Tandis que le *bhikṣu* reçoit du *dānapati* l'aumône matérielle (*āmiṣadāna* = *zañ zīñ gi sbyin pa*), il accorde, bénévolement, le don du Dharma (*dharmadāna* = *chos kyi sbyin pa*)<sup>114</sup>. Au contraire, si jamais le comportement d'un laïc (*upāsaka*) était gravement fautif vis-à-vis du Buddha, du Dharma ou du Saṃgha, le moine devait retourner sa sébile et refuser ainsi de recevoir des aumônes de ses mains, ce qui avait pour effet d'« excommunier » un laïc jugé indigne<sup>115</sup>.

Du temps du *buddha* Śākyamuni lui-même, la relation entre *bhikṣu* et *dānapati* laïc fut exemplifiée par le rapport établi entre lui et le maître de maison (*gṛhapatī*) Anāthapiṇḍada/Anāthapiṇḍika, le très riche marchand (*seṭṭhi*) de Śrāvastī devenu *srotaāpanna*. Au Tibet cette relation devait servir de modèle pour la relation entre un moine et son donateur laïc. En revanche, la relation parallèle ayant existé entre le Buddha et un autre *srotaāpanna*, le roi Bimbisāra de Magadha (pour ne pas parler de son fils parricide Ajātaśatru), ne semble pas avoir été normalement évoquée dans ce contexte au Tibet<sup>116</sup>. Dans l'eschatologie du bouddhisme, la relation entre un religieux et un roi est exemplifiée par le lien qui devra un jour exister entre Maitreya/Met-teyya et le Cakravartin et *dhārmika dharmarāja* Śaṅkha/Saṃkha<sup>117</sup>.

114. *Itivuttaka*, p. 98, 101-102. Voir aussi p. 111 sur la mutualité de la pratique du *brahmācariya* entre maîtres de maison (qui offrent aux moines vêtements, aumônes, lits, sièges, remèdes) et moines (qui accordent aux maîtres de maison le don du *dhamma*). Le (futur) Buddha est qualifié de *nirāmiṣadharmaśeṣa* *dharmadānenāmatsaraḥ* dans le *Lalitavistara* 13, p. 197.12, et 26, p. 436.2 ; cf. *Mahāvīyūtpatti* no. 844 (*zañ zīñ med par chos ston pa*). — Sur les deux formes du *dāna* en question, cf. *Āṅguttaranikāya* I, p. 91 ; *Abhidharmakośa* 4.124-125 ; *Mahāyānasūtrālaṅkāra* 16.42, 52, 71-74. Au sujet de la relation du *dānapati* avec les Śramaṇa et Brāhmaṇa, voir en outre le *Śikhālakasūtra* (\**Sujātaputrasūtra*) du *Madhyamāgama*, in : *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*, IV (Wiesbaden, 1980), p. 59-60, et VI (Stuttgart, 1989), p. 45 (cf. le *Śiṅgālovāda-suttanta* du *Dīghanikāya*, III, p. 191). (Voir aussi plus loin, p. 81).

115. Sur le *pattanikkujjana*, voir le *Cullavagga* (Vinaya II, p. 124-127) où sont énumérées les circonstances dans lesquelles les membres du Saṃgha devaient retourner leurs bols (*pattaṃ nikkujjati*), ce qui amenait pour le laïc la « non-communion » avec le Saṃgha (*asambhogam saṃghena karoti*). Cf. *Āṅguttaranikāya* IV, p. 344-345.

116. La relation du Buddha avec le roi Bimbisāra est pourtant très bien attestée dans la tradition tibétaine, par exemple (dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin) dans le *Samghabhedavastu* (cf. le *Catuṣpariśatsūtra*). Quant à l'histoire de la relation du Buddha avec le *gṛhapati* Anāthapiṇḍada, elle se trouve, dans le même Vinaya, notamment dans le *Samghabhedavastu* ainsi que dans le *Śayanāsanavastu*. Sur l'emploi du « modèle d'Anāthapiṇḍada » au Tibet, voir les Sections XIII, XVI et XVIII.

Voir en général K. L. Hazra, *Royal patronage of Buddhism in ancient India* (New Delhi, 1984) ; R. Gombrich, *Theravāda* (Londres, 1988), p. 81 sq. ; et A. Bareau, « Le Bouddha et les rois », *BEFEO* 80 (1993), p. 15-39 (sur Prasenajit, Virūdhaka, Bimbisāra, Ajātaśatru et Udayana). Voir aussi ci-dessus, note 12 (sur le *cakravartin*) et Section XI (sur le *purohita*).

117. Voir le *Cakkavattisihanādasuttanta* du *Dīghanikāya* (III, p. 75 sq.) ; *Anāgata-*

C'est la relation entre *bhikṣu* et *dānapati* royal qui a, au fil des siècles, structuré la relation d'un Dharmarāja avec les membres du Saṃgha, et en particulier avec le *saṃgharāja* ou *mahāsāmī* — le chef de la Communauté monastique — s'il en existait un. Dans la Geste légendaire d'Aśoka, cette relation socio-religieuse, souvent devenue politico-religieuse, a défini les rapports liant cet empereur indien au(x) Saṃgha dans son royaume, ainsi que nous le verrons plus loin (Section XIV).

En Haute Asie, où ce sont justement les termes de *yon mchod* et *mchod yon* qui ont servi à désigner ce rapport politico-religieux entre un *bla ma* précepteur et un Dharmarāja (*chos rgyal*) ou Empereur Universel (*'khor los sgyur ba'i rgyal po* = *cakravartī-rāja*, « *dominus mundi* »), cette relation a fréquemment fini par relier un moine-roi ou abbé-roi, considéré très souvent comme la manifestation d'un Bodhisattva, et un prince laïc, lui aussi tenu pour être la manifestation d'un Bodhisattva. C'est ainsi que, sous la dynastie des Ts'ing, la relation en question joignait le Bodhisattva Avalokiteśvara/Lokeśvara sous la forme du dalaï-lama et le Bodhisattva Mañjuśrī sous la forme de l'Empereur mandchou (*'jam dbyaṅs goṅ ma*)<sup>118</sup>.

Mais cette conception remonte beaucoup plus haut que la dynastie des Ts'ing dans l'Histoire de la Haute Asie, Činggis Qan lui-même ayant été parfois considéré non seulement comme Roi-Cakravartin mais aussi comme l'incarnation de Vajrapāṇi<sup>119</sup>, et son descendant Qubilai ayant été identifié avec le Bodhisattva Mañjuśrī<sup>120</sup>.

Notons pourtant que, dans le cas de cette même relation telle qu'elle existait dans l'empire tangoute de Mi ñag, les sources que nous avons pu consulter (Section V ci-dessus) n'ont qualifié ni le *bla ma* ni le roi de grand Bodhisattva.

Il apparaît que, en soi, la relation en question ne doit pas nécessairement et inévitablement dépendre du statut de Bodhisattva des deux personnes reliées comme *bla mchod/mchod gnas* et *yon bdag/sbyin bdag*, et qu'elle peut reposer plutôt sur le fait que

*vaṃsa* (éd. Minayeff, *JPTS*, 1886), p. 41-42 (vers 5-10). Dans le *Maitreyāvadāna* du *Divyāvadāna* (p. 60), le *purohita* de Śaṅkha nommé Brahmāyus et sa femme Brahmāvatī sont le père et la mère de Maitreya (voir p. 52 plus haut).

Il est intéressant d'observer que, parfois, le roi de Thaïlande est identifié non pas avec ce Cakravartin mais avec Maitreya lui-même. Cf. S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, p. 97.

118. Voir la bibliographie à la fin de la note 15.

119. Voir K. Sagaster, *op. cit.*, p. 256 ; et H. Franke, *From tribal chieftain to universal emperor and god : the Legitimation of the Yüan Dynasty* (Munich, 1978), p. 67.

120. Voir K. Sagaster, *op. cit.*, p. 262-4 ; H. Franke, « Tibetans in Yüan China », in : J. D. Langlois (éd.), *China under Mongol Rule* (Princeton, 1981), p. 306-307 ; J. Szerb, « Glosses on the Œuvre of Bla-ma 'Phags-pa », in : B. Aziz (éd.), *Soundings in Tibetan civilization* (New Delhi, 1985), p. 171 note 23.

l'Officiant/Précepteur est justement un Maître religieux — *bla ma/dbu bla/bla mchod* — et que le roi remplit le rôle de Donateur et Dharmarāja. Mais il demeure que les deux membres de la relation (et surtout le membre religieux) ont fini par être considérés comme des Bodhisattva.

Par ailleurs, il semble que la relation en question ici fût en dernière analyse personnelle, et non point officielle et d'ordre surtout politique. Voilà donc ce qui semble bien différencier cette relation de celle qui reliait le *kouo-che* et le *ti-che* à l'empereur dans la hiérarchie officielle de l'empire sino-mongol des Yuan (voir la Section X ci-dessus). Cependant, dans la mesure où, en Haute Asie et vraisemblablement déjà en Inde, la relation entre *bhikṣu* et *dānapati*, qui à l'origine était nettement personnelle, a assumé une dimension religio-politique, cette représentation a sans doute été influencée par la relation existant en Inde depuis l'époque védique entre l'autorité spirituelle (*brāhman*) et le pouvoir temporel (*kṣatrā*), et entre le *purohita* et le roi.

Enfin, dans la tradition bouddhique, le Roi Donateur et Dharmarāja est fréquemment représenté comme un Roi Universel, c'est-à-dire comme un Cakravartin, qui occupe sa fonction justement en vertu de certaines caractéristiques et vertus qui lui sont propres, comme on peut le constater déjà dans le canon pāli<sup>121</sup>.

121. Notons qu'au Tibet aussi bien qu'en Asie méridionale, le modèle adopté pour le Grand Roi n'a pas été celui du Roi Primitif — le Mahāsammata « honoré-et-élu » par le peuple.

Dans son *Catuḥśataka* (IV.2), Āryadeva insistait toujours sur la dépendance du roi vis-à-vis de son peuple, dont il reçoit ses revenus moyennant les impôts. Dans l'*Aggaññasuttanta* du Dīghanikāya, qui parle du Mahāsammata ou « Grand Elu », il est expliqué, conformément à une étymologie herméneutique du mot *rājā*, que le roi s'appelle ainsi parce qu'il réjouit les autres au moyen du *dhamma* (*dhammena pare rañjati*), c'est-à-dire en tant qu'il se comporte comme un Dharmarāja.

Il convient sans doute de distinguer entre Roi-Archétype en tant que modèle idéal de la relation entre Dharma et royauté (le Cakravartin et Dharmarāja) — rôle que Mahāsammata n'a pas été appelé à remplir dans le présent contexte — et Roi Primitif en tant qu'*ancêtre* d'un lignage royal — rôle que (le) Mahāsammata (Mahāsamadi) a effectivement joué dans des généalogies royales tant indiennes que tibétaines (et mongoles) qu'on trouve dans plusieurs sources. En d'autres termes, l'exemple de Mahāsammata a pu servir de prototype pour la relation (en quelque sorte contractuelle) entre un roi bienfaisant et son peuple (*rgyal 'bañs*), mais point pour la relation « constitutionnelle » entre le pouvoir temporel et l'autorité spirituelle (*yon mchod, bla dpon*, etc.) dont il est question dans la présente monographie. R. Lingat, *Royautés bouddhiques*, p. 26, a déjà fait remarquer que « le modèle bouddhique du roi n'est pas Mahāsammata « le Grand Elu », ce sont le *bodhisattva* et le souverain universel ou *cakravartin* ». (Signalons que la notion d'un contrat [*gan rgya, kan tshig*] passé entre le 'Brug rgyal po O rgyan dbaṅ phyug [rg. 1907-1926] — le premier roi de la dynastie actuelle des dBaṅ phyug du Bhoutan — et son peuple au début du xx<sup>e</sup> siècle semble bien continuer la notion d'une monarchie contractuelle. Cf. M. Aris, *The raven crown*, p. 144. J'ignore cependant si les Bhoutanais ont vraiment mis en rapport cette notion de



#### XIV. — L'EMPEREUR AŚOKA, EXEMPLAIRE ET PROTOTYPE DU DONATEUR-DHARMARĀJA ET CAKRAVARTIN.

Aśoka, grand roi de la dynastie des Maurya qui régna au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère sur un très vaste empire indien, a souvent été considéré comme l'exemplaire, et parfois comme le prototype, du Dānapati Dharmarāja et Cakravartin (*dominus mundi*). Il convient toutefois de distinguer entre le Priyadarśin Aśoka/Piyadas(s)i Asoka que nous connaissons par ses inscriptions réparties presque partout en Inde, et même à l'extérieur de l'Inde<sup>122</sup>, et l'Aśoka que nous connaissons par la Geste légendaire de (Dharma-)Aśoka consignée par exemple dans le *Dīpavaṃsa* et *Mahāvāṃsa* et dans l'« *Aśokāvadāna* »<sup>123</sup>.

l'établissement d'un contrat monarchique avec la figure du roi primitif Mahāsammata.)

Au sujet du premier roi en tant que *mahāsammata*, voir l'*Aggaññasuttanta* du *Dīghanikāya* (III, p. 93 sq. ; sur ce Sūtra voir en dernier S. Collins, « The discourse on what is primary », *JIP* 21 [1993], p. 301 sq.). Sur Mahāsammata (tib. Mañ pos bkur ba), le « Grand Elu », et sa descendance, voir *Mahāvastu* (éd. Senart), I, p. 338 sq. (« *rājavaṃsa* ») ; *Samghabhedavastu* (éd. Gnoli), I, p. 14 sq. ; 'Phags pa, *Ses bya rab gsal*, f. 17b-19b (qui ne rattache explicitement à la lignée de Mahāsammata ni les rois tibétains ni Cinggis Qan, qu'il qualifie de Cakravartin ; cf. Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* [Hu lan deb ther], p. 2 ; rGyal rabs gsal ba'i me loñ [éd. Kuznetsov], p. 4 ; Śākya rin chen, *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ*, p. 9 ; 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther shon po*, ka ; et Dalai Lama V, *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyañs*, p. 5). Kun dga' rdo rje et gZon nu dpal écrivent que la lignée de Mahāsammata prit fin avec Rāhula, le fils de Śākyamuni ; voir *Deb ther dmar po*, p. 5, et *Deb ther shon po*, ka, f. 7b. Śākya Rin chen, *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ*, p. 12, a relevé l'existence d'une discussion à ce sujet. — Cf. E. Haahr, *The Yar luñ dynasty* (Copenhague, 1969), p. 92, 180-1, 186-7 ; H. Franke, *From tribal chieftain to universal emperor and god*, p. 52 sq. ; P. Klafkowski, *Rosary of White Lotus* (Wiesbaden, 1987), p. 468 ; et R. Tsuchida, « Die Genealogie des Buddha und seiner Vorfahren », in : H. Bechert (éd.), *The dating of the historical Buddha*, I (Göttingen, 1991), p. 108 sq. (notamment p. 130 sur la fusion de la liste généalogique de la descendance du premier roi Mahāsammata avec la liste des Cakravartin).

Sur la notion bouddhique du roi, outre R. Lingat, *Royautés bouddhiques* et les autres études citées ci-dessus (note 116), voir U. N. Ghosal, *History of Indian political ideas* (Bombay, 1959), p. 69 sq. ; B. G. Gokhale, « Early Buddhist kingship », *JAS* 26 (1966), pp. 15-22 ; id., « The early Buddhist view of the State », *JAOS* 84 (1969), p. 731-8 ; L. Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 359-364 ; et D. Devahuti, *Harsha, a political study* (Oxford, 1970), p. 111 sq.

122. Voir récemment F. R. Allchin et K. R. Norman, « Guide to the Aśokan inscriptions », *South Asian studies* 1 (1985), p. 43-50.

123. Les quatre textes du *Divyāvadāna* (chapitres 26-29), connus depuis E. Burnouf (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* [Paris, 1844]) sous le nom d'*Aśokāvadāna*, ont été publiés séparément par S. Mukhopadhyaya (New Delhi, 1963) (compte-rendu de J. W. de Jong, *IJJ* 12 (1970), pp. 269-274). Voir aussi J. W. de Jong, « Notes on the text of the Aśoka legend », in : G. Pollet (éd.), *India and the Ancient World* (P. H. L. Eggermont Jubilee Volume, *Orientalia Lovanensia Analecta* 25, Leuven, 1987), p. 103-113. Seul le dernier de ces quatre textes porte le titre d'*Aśokāvadāna* dans le *Divyāvadāna*, où il figure comme le chapitre 29. Voir aussi G. M. Bongard-Levin et O. F. Volkova, *The Kunalā legend and an unpublished Asokavadanamala manus-*

A en juger selon ses inscriptions, Priyadarśin/Piyadas(s)i a adopté le bouddhisme comme sa religion personnelle. Il se dit *upāsaka* « disciple laïc » et annonce qu'il s'est approché du Saṃgha (MRE I, Maski), sans toutefois ajouter des précisions. On lit aussi que le roi « est parti pour la Saṃbodhi » (*ayāya saṃbodhiṃ, nikrami saṃbodhi*, RE VIII)<sup>124</sup>. Ailleurs il salue le Saṃgha en lui souhaitant absence d'ennuis et bien-être (Bairāt/Bhābhārā). Mais pour ses sujets, et pour tous les hommes en général, Aśoka a prôné une Loi — le *dhamma* — qui était sans doute sensiblement moins spécifique (et dont les rapports avec un prétendu bouddhisme royal et laïc qui aurait été quelque peu différent du bouddhisme monacal du Canon a fait, et continue de faire, l'objet d'hypothèses plus ou moins spéculatives). L'équivalent de *dhamma* retenu dans la version grecque de Kandahār/Kābul de l'épigraphie aśokéenne sur rocher (RE 12/13) est d'ailleurs le mot εὐσέβεια « piété, révérence »<sup>125</sup>.

*cript* (Calcutta, 1965) avec le compte-rendu de J. W. de Jong, *IJJ* 8 (1965), pp. 233-40.

Sur Aśoka et sa Geste légendaire, voir J. Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka* (Paris, 1923); P. Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935), p. \*85, \*105, \*208 sq., \*245 sq.; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, I, p. 261-272; H. Bechert, « Theravāda Buddhist Saṅgha », *JAS* 29 (1970), p. 766; E. Denis, « La Lokapaññatti et la légende birmane d'Aśoka », *JA* 1976, p. 97-116; J. Strong, *The legend of King Aśoka* (Princeton, 1983), avec le compte-rendu de J. W. de Jong, *IJJ* 28 (1986), pp. 70-73; et R. Lingat, *Royaumes bouddhiques*, p. 51 sq. Voir en outre E. Meyer, « Comment caractériser les royaumes sri lankais anciens ? », in : J. Pouchepadass et H. Stern (éd.), *De la royauté à l'Etat : Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien* (Collection Puraśārtha 13, Paris, 1991), p. 207 sq., ainsi que G. M. Bongard-Levin, *Maurayan India* (New Delhi, 1985), p. 340 sq.

124. On explique usuellement cette remarque comme se rapportant à un pèlerinage fait par Aśoka au lieu de l'Éveil du Buddha, c'est-à-dire à un déplacement physique du roi à Bodh Gayā. Voir J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka* (Paris, 1950), p. 32 et p. 112 note 6; E. Lamotte, *Histoire*, p. 260; R. Lingat, « Encore *ayāya saṃbodhiṃ* : A propos de l'inscription gréco-araméenne d'Aśoka », *JA* 1967, p. 195-8.

Ce passage pourrait s'entendre aussi comme une allusion à l'éveil chez Aśoka du germe de la Bodhi. Cf. D. Seyfort Rugg, *La théorie du tathāgatarāga et du gotra* (Paris, 1969), p. 31 note 2 avec p. 196-8 sur les étapes du *niyama* et le *sambodhiparāyaṇa*. (A. L. Basham maintient aussi cette interprétation dans son article « Saṃbodhi in Aśoka's 8th Rock Edict », *JIAS*, 2 [1979], p. 81-83; 5 [1982], p. 141.) Sur celui qui « tend à l'Éveil », cf. la phrase pâlie *avinipātadhammo niyato sambodhiparāyaṇo*, appliquée au *sotāpanna* (voir par exemple *Dīghanikāya* I, p. 156). De son côté, Tāranātha écrit qu'Aśoka a réveillé le *bodhibīja* (voir *rGya gar chos 'byun*, p. 24 : *byan chub kyi sa bon rab tu sad par gyur to*). La question se pose donc de savoir si une telle interprétation peut se justifier pour une époque aussi ancienne que celle d'Aśoka. L. de La Vallée Poussin semble avoir envisagé de combiner les deux explications; voir *L'Inde aux temps des Maurya* (Paris, 1930), p. 104-08 : « Ce pèlerinage, en effet, est en même temps une « marche idéale » toute pareille à celle des bouddhistes du Lotus, qui « partent pour la Saṃbodhi (*sambodhiṃ prasthātum*) ... » (p. 108).

125. Voir E. Benveniste, *JA* 1964, p. 138, 147.

Sur le problème du bouddhisme dit « laïc », voir récemment G. Schopen, « Monks and the relic cult in the *Mahāparinibbānasutta* : An old misunderstanding in regard to monastic Buddhism », in : K. Shinohara et G. Schopen (éd.), *From Benares to Beijing :*

Les inscriptions d'Asoka ne font allusion à rien qu'on puisse comparer directement au *purohita* hindou, ni au *saṃgharāja* bouddhique des temps postérieurs. Il est vrai que ce roi a nommé des *dhammamahāmāta*, c'est-à-dire des « surintendants de la Loi » chargés de veiller sur tous les groupements religieux (*pāsaṃda*), et cela en vue de l'instauration et du progrès du *dhamma* pour le bien et le bonheur des fidèles (*dhammayutta*) dans son empire et aussi à l'étranger (RE 5 et 12). Ces officiers devaient ainsi s'occuper des religieux renonçants (*pavvajīta*) et aussi des maîtres de maison (*gihittha*) (PE 7). Mais il semble bien que les *dhammamahāmāta* étaient eux-mêmes non pas des religieux mais des fonctionnaires laïcs. Ils ne sauraient donc être tenus pour des homologues exacts du *bla mchod/mchod gnas* tibétain, qui était par définition un maître religieux.

En parlant d'Asoka et de son rapport avec le Saṃgha, Max Weber invoquait l'exemple des empereurs byzantins et voulait accréditer la thèse du césaro-papisme de l'empereur indien ; et A. L. Basham estimait pour sa part que, lors de la promulgation de l'édit de Bairāt/Bhābhārā, l'attitude d'Asoka envers le bouddhisme était totalement « erastienne »<sup>126</sup>. Robert Lingat fait observer<sup>127</sup> que « Max Weber n'hésite pas à écrire qu'il est possible qu'Asoka ait nommé des dignitaires ecclésiastiques et qu'il ait attribué des titres aux religieux distingués [...] Mais la preuve manque. » Pourtant, au sujet des *dhammamahāmāta* Lingat lui-même écrit que leur rôle n'était pas purement temporel<sup>128</sup> ; et il fait état d'une « manifestation de la confusion de deux pouvoirs, spirituel et temporel »<sup>129</sup>.

Il n'est pas certain, cependant, qu'il y ait vraiment eu confusion. Certes, les inscriptions d'Allahabad/Kosam (Kauśāmbī), de Sāñcī et

*Essays on Buddhism and Chinese religion in honour of Prof. Jan Yün-hua* (Oakville, 1991), p. 187-201 (avec une bibliographie de la question).

126. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1963), p. 260-1. Voir spécialement p. 260 : « [Der König] fühlte sich auch selbst in ähnlicher Art als Herr und Patron der buddhistischen, wie die byzantinischen Monarchen der christlichen Kirche. Im sogenannten Sanchi-Edikt wendet er sich gegen Schismatiker in der Gemeinschaft (saṃgha)... » Mais cf. H. Bechert, « Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus », *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4 (1968), p. 251 sq., et « Max Webers Darstellung der Geschichte des Buddhismus in Süd- und Südostasien », in : W. Schluchter, *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus* (Frankfurt, 1984), p. 281 sq.

Pour l'opinion de Basham, voir son article « Asoka and Buddhism — a reexamination », *JIAS* 5 (1982), p. 141. Basham a estimé que la nomination par Asoka des *dhammamahāmāta* démontrait aussi son « Erastianism ».

127. *Royaumes bouddhiques*, p. 44.

128. *Loc. cit.*

129. *Op. cit.*, p. 47 ; cf. p. 219. Sur la situation à Sri Lanka, voir p. 176, 188, 190, 200 sq., 209 sq. (question de l'orthodoxie), 219.

de Sārnāth (MPE 2-4) nous apprennent qu'Āśoka est allé jusqu'à intervenir dans les affaires disciplinaires du Saṃgha, dans le but de maintenir l'unité et l'intégrité de la Communauté monastique et d'éviter toute scission du Saṃgha (*saṃghabheda*). Mais il ne semble pas qu'il se soit immiscé dans des questions à proprement parler doctrinales et *stricto sensu* spirituelles<sup>130</sup>. Dans une autre inscription, celle de Bairāt/Bhābhārā, Āśoka s'est borné à conseiller aux membres du Saṃgha l'étude de certains textes (*dhammapaliyāya*), dont il a fourni la liste<sup>131</sup>. Dans les *dhammalipi* d'Āśoka, le Saṃgha n'est mentionné que relativement rarement ; sa fonction enseignante et son magistère ne le sont pas du tout<sup>132</sup>.

Toutefois, il ne faut jamais perdre de vue les difficultés, et les pièges éventuels, que peut comporter l'interprétation de documents aussi lapidaires que les épigraphes d'Āśoka.

Pour une grande partie de la tradition bouddhique tant du Śrāvakayāna que du Mahāyāna, ce n'est cependant pas l'Āśoka des inscriptions — que les traditions bouddhiques ignoraient — mais le (Dharma-)Āśoka de la Geste légendaire qui a fourni l'exemplaire, et

130. Cf. L. Alsdorf, « Āśokas Schismenedikt und das dritte Konzil », *IJJ* 3 (1959), p. 161-74 ; H. Bechert, « Āśokas Schismenedikt und der Begriff Saṃghabheda », *WZSKO*, 5 (1961), p. 18-52 ; id., « The importance of Āśoka's so-called Schism Edict », in : *Indological and Buddhist studies* (Mélanges de Jong), p. 61-68 ; et K. R. Norman, *Collected papers*, III (Oxford, 1992), p. 191 sq. Sur l'attitude d'Āśoka vis-à-vis des groupes religieux (*pāsāṇḍa*) en général et des bouddhistes en particulier, cf. U. Schneider, « The Calcutta-Bairāt edict of Āśoka », in : *Indological and Buddhist studies*, p. 491-498.

Il est vrai que le sens précis du terme *saṃghabheda* soulève des problèmes, et la question se pose de savoir s'il se réfère exclusivement au schisme dans le domaine des actes officiels du Saṃgha (c'est-à-dire au *karmabheda*) relevant du Vinaya, ou s'il se réfère aussi à des différences doctrinales (cf. *cakrabheda*), et à ce que l'*Abhidharmakośabhāṣya* 4.102 a nommé le *drṣṭyābheda* à côté du *śīlābheda*. Pour une discussion récente, voir S. Sasaki, « Buddhist sects in the Āśoka period », *Buddhist Studies* (*Bukkyō Kenkyū*), 21 (1992), p. 157-176, et 22 (1993), p. 167-199.

131. Autant qu'on sache, ces textes ne soulevaient pas des désaccords doctrinaux particuliers. Sur les sept *dhammapaliyāya* dont l'étude a été conseillée par Āśoka, voir E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 256 sq. ; G. Schopen, « Two problems in the history of Buddhism », *StII* 10 (1985), p. 12 ; et, dernièrement, L. Schmithausen in : H. Bechert (éd.), *The dating of the historical Buddha*, II (Göttingen, 1992), p. 113 sq.

C'était en s'appuyant sur ce passage que Basham estimait que, lors de la promulgation de cet édit, l'attitude d'Āśoka envers le bouddhisme était « thoroughly Erastian » ; voir son article « Asoka and Buddhism — a reexamination » déjà cité (note 126).

132. Rappelons que, dans les *mahāpadeśa*, une distinction a été établie entre *vinaya* et *dhamma* ou *sutta*. Voir le *Mahāparinibbānasuttanta* du Dīghanikāya II, p. 123 sq. ; le *Mahāpadesasuttanta* de l'Anguttaranikāya II, p. 167 sq. ; et *Nettipakaraṇa*, p. 21-22. Voir aussi *Mahāyānasūtrālaṃkārahāṣya* I.10 ; et *Bodhicaryāvatārapañjikā* IX.42. Cf. E. Lamotte, « La critique d'authenticité dans le bouddhisme », *India Antiqua* (Festschrift J. Ph. Vogel, Leiden, 1947), p. 218 sq.

eventuellement le modèle, du Dānapati Dharmarāja et Cakravartin<sup>133</sup>. Dans la tradition pâlie, Asoka est parfois associé avec la notion de l'*āṇācakkavattī*, c'est-à-dire du roi universel régnant au centre d'un empire conçu selon une politique à la fois centripète et « galactique » (pour reprendre l'expression de S. Tambiah)<sup>134</sup>.

Or, la légende d'Asoka telle qu'elle est consignée dans le *Dīpavaṃsa* et le *Mahāvāṃsa* pâlis et dans l'*Asokāvadāna* sanskrit ne mentionne rien qui corresponde aux *dhammamahāmāta* des inscriptions de Priyadarśin Asoka<sup>135</sup>. En rapport avec Asoka, elle ne semble pas connaître non plus de titre équivalent au *purohita* hindou, au *bla mchod/mchod gnas* tibétain, et au *kouo-che* ou au *ti-che* sino-mongols<sup>136</sup>.

L'épisode de Nigrodha dans les chroniques pâlies de Sri Lanka n'en démontre pas moins que la notion d'une relation entre un roi donateur et un religieux précepteur est très loin d'avoir été inconnue de la Geste légendaire d'Asoka. Selon le *Mahāvāṃsa* (V. 43-72), après qu'Asoka eut un jour prié le jeune novice religieux (*sāmaṇera*) Nigrodha — qui avait d'ailleurs acquis l'état d'Arhat (V. 46) — de s'asseoir à côté de lui sur un siège convenable, celui-ci, ne voyant pas de *bhikkhu* ayant la préséance sur lui, s'approcha du trône royal (*sīhāsana*). Sur ces entrefaites Asoka prit Nigrodha par la main, l'installa sur le trône du roi (*rañño pallaṅkaṃ samāruhi*), sous le parasol blanc, et proclama : « Ce *sāmaṇera* sera aujourd'hui maître (*sāmika*) dans ma maison (*ghara*) ». Du récit du *Mahāvāṃsa* il ressort qu'Asoka traita ainsi le jeune Nigrodha non pas parce qu'il était son neveu — le fils de son frère aîné qu'il avait fait tuer pour pouvoir succéder lui-même à leur père Bindusāra (V. 40) — mais parce qu'il était religieux et, surtout, Arhat. Puis Nigrodha prêcha à Asoka l'Appamādavagga (du *Dhammapada*), par suite de quoi le roi eut foi en l'enseignement du Victorieux (*pasanno jinasāsane*, V. 68)<sup>137</sup>.

133. Voir par exemple S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer* ; et R. Lingat, *Royaumes bouddhiques*. Pour la Chine, voir E. Zürcher, « Buddhism in a pre-modern bureaucratic empire : the Chinese experience », in : A. K. Narain (éd.), *Studies in history of Buddhism* (Delhi, 1980), p. 401-411.

134. Voir le CPD s.u. *āṇā-cakkavatti(n)* ; et sur l'*āṇā(cakka)*, voir plus haut, note 111. Sur l'idée de la « politique galactique », voir S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*.

135. Voir aussi E. Denis, *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien* (Thèse pour le Doctorat d'Etat ès Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris-Sorbonne [Paris IV, 1976], Introduction, Chapitre V (« La Lokapaññatti, la Chagati-Atthakathā, et la Légende d'Asoka », p. XL-XLIX), ainsi que le Texte et la Traduction (p. 141 sq.).

136. Mais pour Brahmāyus comme *purohita* de Śaṅkha dans le *Divyāvadāna*, voir ci-dessus, p. 52, 57.

137. Dans l'*Asokāvadāna* du *Divyāvadāna* (p. 376 sq.), le moine à qui Asoka dut sa conversion s'appelle Samudra. Voir plus loin.



Dans le récit parallèle, mais plus bref, du *Dīpavaṃsa*, Nigrodha est qualifié de *samaṇa* (VI.34), de Thera et de Guru (*aññātaro esa thero gurūnaṃ*), voire de *buddha* dans le monde, et d'Arhat ayant atteint le Fruit du Chemin Supramondain (*lokuttaramaggaphale ṭhito*), la délivrance et le *nibbāna* (VI. 42). La *Samantantapāsādikā* de Buddhaghosa précise (p. 46) que Nigrodha n'avait que sept ans lorsqu'il reçut la *pabbajjā*, et qu'il atteint l'état d'Arhat dès sa tonsure.

Relevons d'autre part le rôle important dans le présent contexte attribué au *thera* Moggaliputtatissa, le président du Concile de Pāṭaliputra réuni pendant le règne d'Āśoka et l'auteur du *Kathāvatthu* <sup>138</sup>.

Dans la tradition pâlie nous rencontrons ainsi le thème ancien et consacré de la relation étroite entre un roi et un précepteur religieux, thème par surcroît illustré par le *topos* du trône du moine égal à celui du roi que nous avons retrouvé, sous une forme sensiblement plus élaborée, dans le récit de la relation entre 'Phags pa et Qubilai (Section IX).

Dans le long chapitre que l'historien tibétain Tāranātha (né en 1575) a consacré à Āśoka dans son *rGya gar chos 'byuñ* (édition de Schiefner, p. 20-33), nous trouvons comme précepteur religieux de l'empereur indien l'abbé (*mkhan po*) et Arhat Yaśodhvaja (Grags pa rgyal mtshan, p. 24) ou Yaśas (Grags pa). La même source fait allusion à la très grande générosité de Dharma-Āśoka envers le Saṃgha (p. 32). Déjà dans le *Chos 'byuñ Me tog sñiñ po* de Ņaṅ ral Ņi ma 'od zer (1124-1192 ou 1136-1204) — source d'ailleurs antérieure à 'Phags pa — nous retrouvons un récit sur Āśoka et le *sthavira* Yaśas <sup>139</sup>. Cependant, à propos du Dharmarāja Āśoka, 'Phags pa lui-même écrit simplement que ce roi fut donateur (*yon bdag*) lors du Deuxième (*sic* !) Concile qui eut lieu à Vaiśālī un siècle après le Nirvāṇa du Buddha <sup>140</sup>. C'est aussi à ce concile que se trouve relié un certain moine nommé Yaśas. Dans le *Deb ther sñiñ po* (ka, f. 13a) le précepteur (*dge ba'i bśes gñen* = *kalyāṇamitra*) de l'empereur Āśoka,

138. Sur le Concile de Pāṭaliputra, le troisième de la série, voir E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 297 sq. ; et K. R. Norman, *Collected papers*, III, p. 205 sq. On a écrit (par exemple Lamotte, p. 297, 299) que ce concile « n'est mentionné que dans les sources singhalaises dont les principales sont le *Dīpavaṃsa* (VII, 34-43, 44-59), le *Mahāvāṃsa* (V. 267-282), la *Samantapāsādikā* (p. 60-61) et sa recension chinoise ». De fait, le Concile de Pāṭaliputra est connu aussi de la tradition tibétaine, qui le situe tantôt dans le règne de Nanda et Mahāpadma et tantôt dans le règne d'Āśoka. Le nom de Moggaliputta semble toutefois être inconnu de la tradition tibétaine.

139. *Chos 'byuñ Me tog sñiñ po* (éd. Meisezahl), f. 106a sq., Yaśas étant mentionné au f. 107b6.

140. *Ses bya rab gsal*, f. 18a. Voir aussi Kun dga' rdo rje, *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*), p. 7, qui fournit la même information. Au lieu de *yon bdag*, le terme *sbyin bdag* a été employé dans le même contexte par Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 88b, par bSod nams rgyal mtshan, *rGyal rabs gsal ba'i me loñ*, p. 9, et par Śākya rin chen, *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ*, p. 15.

qualifié de Balacakravartin (*stobs kyis 'khor los bsgyur ba'i rgyal po*), s'appelle aussi Ārya Yaśas ('Phags pa Grags pa)<sup>141</sup> ; mais, assez curieusement, l'auteur de cette chronique affirme n'avoir pas eu accès à un récit détaillé sur le *dānapati* Aśoka (ka, f. 18b).

Dans l'« *Aśokāvadāna* » représenté par le *Pāṃśupradānāvadāna* et le *Kunālāvadāna* — chapitres du *Divyāvadāna* qui manquent toutefois dans le Vinaya proprement dit des Mūlasarvāstivādin faisant autorité au Tibet<sup>142</sup> — nous trouvons une version sanskrite de la légende d'Aśoka et de Yaśas (*Divyāvadāna*, p. 381, 385, 399, 404, 406, 423). Selon le *Pāṃśupradānāvadāna* (p. 381), Yaśas résidait au Kukkuṭārāma de Pāṭaliputra (l'Aśokārāma des sources pâlies)<sup>143</sup>. Et grâce à son instruction, Aśoka devint Roi de la Loi (*dharmiko dharmarājā samvṛttaḥ*), méritant ainsi son nom de Dharmāsoka (p. 381). Mais Aśoka dut sa conversion à un autre moine, Samudra (p. 376 sq.)<sup>144</sup>. Dans le *Kunālāvadāna*, Yaśas est décrit comme un *saṃghasthavira* (p. 385) possédant les six supersavoirs (*ṣaḍabhiññā*, p. 399).

Sur le conseil de Yaśas, Aśoka noua une relation étroite avec le *sthavira* et *arhant* Upagupta, qualifié de représentant du Buddha cent ans après le Parinirvāṇa de ce dernier, et aussi de *alakṣaṇaka buddha* (p. 385). Selon ce récit, Aśoka veut d'abord rendre visite à Upagupta malgré l'objection protocolaire de ses ministres ; et lorsque l'Arhat décide de venir lui-même à Pāṭaliputra, Aśoka va à sa rencontre et se prosterne devant lui. Upagupta annonce alors au roi que le Bhagavant avait confié son Enseignement (*śāsanam upanyastam*) à lui-même et aussi à Aśoka (p. 387)<sup>145</sup>. La même source nous donne enfin un

141. Sur l'emploi du terme *dge ba'i bṣes gñen* pour désigner le précepteur spirituel du roi voir ci-dessus, Section III à la fin.

142. Voir S. Lévi, « Les éléments de formation du *Divyāvadāna* », *TP* 8 (1907), p. 105 sq. ; J. L. Panglung, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung* (Tōkyō, 1981), p. xiv-xvi. — Le *Kunālāvadāna* se trouve pourtant dans la section 'Dul ba du mDo 'grel du bsTan 'gyur (P 5646, D 4145).

143. Voir E. Lamotte, *Histoire*, p. 265. — Dans le *Divyāvadāna*, p. 399, on trouve aussi une variante du « motif du trône », le *vṛddhāsana* où Yaśas refuse de s'asseoir en expliquant que ce trône appartient de droit à un moine plus âgé que lui (Piṇḍo-labhāradvāja).

144. Cf. J. Przyluski, *Légende*, p. 154 sq., 237 sq. Tāranātha semble bien se référer à ce personnage, sans pourtant le nommer, dans son *rGya gar chos 'byuñ*, p. 23-24.

145. Comparer la notion de *buddhasāsanadāyāda* appliquée par Asoka d'abord à lui-même puis à Mahinda dans *Mahāvamsa* V.193 et 197, passage discuté par R. Lingat, *op. cit.*, p. 55.

Sur le patriarche Upagupta, outre le *Pāṃśupradānāvadāna* et le *Kunālāvadāna* du *Divyāvadāna* (p. 348-419), voir *Avadānaśataka*, chap. 100 (p. 203) ; *Bhaiṣajyavastu* du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, in : N. Dutt (éd.), *Gilgit Manuscripts*, III/1, p. 3-7 ; et *Avadānakalpalatā*, chap. 72. Dans la *Mahājātakamālā* (éd. M. Hahn, Wiesbaden, 1985) aussi, Yaśas et (surtout) Upagupta figurent à côté d'Aśoka. Sur les légendes de Yaśas et d'Upagupta, voir J. Przyluski, *Légende de l'empereur Aśoka*, p. 46 sq., 59 sq., et

récit sur la relation entre le *sthavira* Piṇḍola Bhāradvāja et Aśoka (p. 400).

Comme personnage de la Geste légendaire de l'« *Aśokāvadāna* » — où il est représenté comme Dharmarāja et (Bala- ou Caturbhāga-) Cakravartin et associé avec les moines Yaśas et Upagupta — Aśoka figure ainsi comme un très exemplaire Dānapati royal<sup>146</sup>. Et dans l'« *Aśokāvadāna* » aussi, Yaśas et Upagupta jouent le rôle du Révérend Précepteur vis-à-vis du Roi Donateur. En principe, donc, leur relation correspond à la relation désignée par le terme tibétain de *yon mchod*.

Il est pourtant remarquable que, dans les textes tibétains consultés pour la présente étude qui se rapportent à la relation dite *yon mchod* entre 'Phags pa et Qubilai, le lien étroit entre ces deux fonctions n'ait pas été comparé à la relation existant entre Aśoka et Yaśas ou Upagupta. D'ailleurs, dans le *Šes bya rab gsal* (f. 18b) de 'Phags pa lui-même ainsi que dans le *Chos la 'jug pa'i sgo* (f. 48a) de son prédécesseur bSod nams rtse mo, nous ne trouvons que des allusions très brèves à la Geste d'Aśoka.

Pour identifier les modèles indiens ayant pu présider à la constitution en Haute Asie de l'idéologème du *yon mchod*, il nous faudra donc chercher plus loin.

## XV. — NĀGĀRJUNA ET AUTRES PRÉCEPTEURS SPIRITUELS DE ROIS-DĀNAPATI.

Plusieurs siècles après Aśoka, le grand maître Nāgārjuna aurait occupé la fonction de conseiller spirituel auprès d'un roi de la dynastie des Sātavāhana et du roi Kaniṣka<sup>147</sup>. Et le *Mañjuśrīmūlakalpa*

p. 308 sq. ; E. Lamotte, *Traité*, I, p. 572 note, et III, p. xvii ; G. Yamazaki, « The lists of the Patriarchs », in : H. Bechert (éd.), *The dating of the historical Buddha*, I, p. 314-316 ; et J. Strong, *The legend and cult of Upagupta* (Princeton, 1992).

146. J. Strong, *The legend of King Aśoka*, p. 87, a déjà suggéré que Yaśas pouvait être le prototype du *saṃgharāja*.

147. Sur la relation de Nāgārjuna avec le Sātavāhana et avec Kaniṣka, voir notamment J. Takakusu, *A record of the Buddhist religion by I-tsing* (Oxford, 1896), p. 158-160 ; S. Beal, *Si-yu-ki : Buddhist records of the western world* (Londres, 1906), ii, p. 210 ; T. Watters, *On Yuan Chwang's travels in India* (Londres, 1905), ii, p. 200-208 ; M. Walleser, « The life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese sources », *Asia Major*, Introductory Volume (Hirth Anniversary Volume, Leipzig, 1923), p. 421-455 ; K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's philosophy as preserved in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra* (Rutland-Tôkyô, 1966), p. 21 sq. ; E. Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, III, p. viii sq. ; D. Seyfort Ruegg, « Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna », in : *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), p. 448 sq., et *Literature of the Madhyamaka school of philosophy in India* (Wiesbaden, 1981), p. 5 ; J. Filliozat,

(LIII.867-869) va jusqu'à qualifier ce maître de *rājyavṛttin* « chargé des affaires du royaume ». Au demeurant, deux traités attribués à Nāgārjuna — le *Suḥrlekkha* et la *Ratnāvalī* (*Rājaparīkathā* = *rgyal po la gtam bya ba*, dont le chapitre 4 a justement pour titre *Rājāvṛttopadeśa*)<sup>148</sup> — nous apportent un témoignage sur le rôle du conseiller spirituel royal. Le *bsTan 'gyur* conserve en outre plusieurs traités de *Nītiśāstra*, qualifiés parfois de « communs » (*thun moñ ba lugs kyi bstan bcos*), qui sont attribués à Nāgārjuna, tels le *Prajñāśā-taka*, le *Prajñādaṇḍa* et le *Janapoṣaṇabindu*<sup>149</sup>.

La *Ratnāvalī* fait allusion à la personne possédant une compétence pour le Dharma (*dharmādhikṛta*) — zélée (*utthita*), disciplinée (*alub-dha* = *mi gzan*), érudite et juste — que le roi doit charger de toutes les affaires concernant le Dharma (*sarvadharmādhikāra* : *chos kyi gzi*), et aux ministres (*saciva*) du roi qui, eux, doivent être versés dans la politique (*nīti*) et être dévoués et vertueux (IV. 22-23)<sup>150</sup>. Au roi lui-même il incombe de bien comprendre comment royaume (*rājya* = *rgyal srid*) et *dharma* devront exister ensemble (IV.28). C'est d'ailleurs ainsi que le royaume devient un « site du Dharma » (*dharmāspada* = *chos gzi*) : n'étant pas embrassé par des princes faibles et indignes, mais doué de gloire-et-prospérité (*śrīmant*), le royaume est renommé comme le site des Trois Joyaux (*ratnatrayāspada* = *dkon mchog gsum gyi rten*, IV. 10)<sup>151</sup>. Ce *dharmāspada* est d'ailleurs le produit de toute la richesse du roi (IV.17). La *Ratnāvalī* (II.37) fait allusion en outre à l'*ājñā* (tib. *bka'*) — c'est-à-dire sans doute au pouvoir (temporel) de commander (cf. *pāli āñā*) — qui, associée à la splendeur (*dhīpti*), provient du respect (*gaurava* = *gus pa*) dont jouit une personne qui est apaisée<sup>152</sup>.

Suivant la même source (II. 26-28), pour le prince le Dharma est au

*Yogaśataka* (Pondichéry, 1979, p. iv-xix (qui propose, p. xviii, d'expliquer *Shi-yen-te-ka* / \**Jantaka* chez Yi-tsing comme \**Sā(m)taka(ṇi)*, c'est-à-dire *Sātakāṇi/Śātakāṇi*).

148. Voir S. Dietz, « The author of the *Suḥrlekkha* », in : E. Steinkellner et H. Tauscher (éd.), *Contributions on Tibetan and Buddhist religion and philosophy*, p. 59-72 ; et M. Hahn, *Hundert Strophen von der Lebensklugheit : Nāgārjunas Prajñāśataka* (Bonn, 1990), p. 13 sq. Sur la *Ratnāvalī*, voir récemment T. Vetter, *Asiatische Studien* 46 (1992), p. 492-506.

149. Cf. S. K. Pathak, *Indian Nītiśāstras in Tibet* (Delhi, 1974) avec le compte-rendu de L. Sternbach, *JAOS* 96 (1976), p. 318-322 ; et M. Hahn, « Die indischen Nītiśāstras im tibetischen Tanjur », in : *ZDMG-Supplement* 6 (Stuttgart, 1985), p. 227 sq., et *Hundert Strophen von der Lebensklugheit : Nāgārjunas Prajñāśataka*, p. 14 sq.

Sur l'expression *thun moñ ba*, voir la deuxième partie de ce livre, p. 102, 116.

150. Cf. *Ratnāvalī* IV.16 sq.

151. Sur la vieille notion indienne de *śrī* comme partie du trône royal du Dharmarāja et Cakravartin, cf. J. Gonda, *Ancient Indian kingship*, p. 45.

152. *Ratnāvalī* II.37 :

*upaśāntasya gāmbhīryaṃ gāmbhīryād gauravaṃ param/  
gauravād dhīptir ājñā ca tasmād upaśamaṃ bhaja||*

Sur l'*ājñā* = *āñā*, voir plus haut, note 111.

commencement, au milieu et à la fin de ses activités, ce Dharma constituant ainsi la politique suprême (*parā nītiḥ* = *lugs kyi dam pa*)<sup>153</sup>. Or, ce fut en s'inspirant de ces dernières strophes de la *Ratnāvalī* que, selon le *Hor chos byuñ* de Tshe 'phel 'Jigs med Rig pa'i rdo rje, Qubilai noua avec son précepteur tibétain la relation de *yon mchod*<sup>154</sup>. Cet appel à un traité parénétique attribué à Nāgārjuna reste cependant isolé parmi les sources consultées pour le présent travail<sup>155</sup>.

Par ailleurs, dans la littérature épistolaire d'origine indienne conservée soit en sanskrit soit en traduction tibétaine dans le bsTan 'gyur, il existe plusieurs communications adressées par des religieux à des rois qui constituent un genre spécial dans la littérature bouddhique, le corpus des instructions parénétiques (tib. *gtam bya* = *parikathā*, etc.)<sup>156</sup>. Relevons par exemple la lettre que Mātṛceṭa aurait adressée au roi Kaniṣka<sup>157</sup>, celle de Mitrayogin adressée au roi Candra, celle de Buddhaguhya adressée aux Tibétains y compris leur roi (le Bhoṭasvāmin, c'est-à-dire Khri Sroñ lde btsan), ainsi que celle envoyée par (sBa) dPal dbyaṅs (= Śrīghoṣa) aux Tibétains avec leur roi en tête<sup>158</sup>. Dans la lettre de Buddhaguhya, nous trouvons une allusion à la Normes des Hommes (*mi chos*) à côté de la Norme Céleste (*lha chos*, le Dharma du Buddha)<sup>159</sup>.

153. Sur le *rājadharma* selon d'autres maîtres du Madhyamaka, voir K. Lang, « Āryadeva and Candrakīrti on the Dharma of kings », *Asiatische Studien* 46 (1992), p. 232-243.

154. *Hor chos 'byuñ*, p. 79 = p. 86-87. — Notons qu'une allusion au *dhamma* qui est bon au début, au milieu et à la fin se trouve dans l'*Itivuttaka* (p. 111), passage où il est question de la relation entre les « sans-abri » (autrement dit, les moines, qui accordent le don de l'enseignement aux maîtres de maison) et ceux ayant des abris (autrement dit, les maîtres de maison, qui offrent aux moines vêtements, aumônes, lits, sièges, remèdes), relation qui fonde une mutualité dans la pratique du *brahmacariya*.

155. Encore qu'il n'ait pas été cité dans le présent contexte par nos sources, mentionnons pour mémoire le *Milindapañha*, traité philosophique sous forme de dialogue qui met en scène Milinda (le roi indo-grec Ménandre) et le moine Nāgasena, et qui est ainsi un exemple additionnel d'un texte où un moine précepteur donne des instructions à un roi.

156. En tibétain, *rigs tshogs* « Corpus du raisonnement (scolastique) », *bstod tshogs* « Corpus hymnique » et *gtam tshogs* « Corpus des conseils » désignent les trois divisions des écrits (non tantriques) de Nāgārjuna. Sur le genre des épîtres parénétiques (correspondant en partie à la troisième division des écrits de Nāgārjuna), voir S. Dietz, *Die buddhistische Briefliteratur Indiens*.

157. Voir en dernier M. Hahn, *Asiatische Studien* 46 (1992), p. 147-179.

158. Sur ce dernier texte, cf. G. Tucci, *Minor Buddhist texts*, II (Rome, 1958), p. 141 sq.

159. Ed. S. Dietz, *op. cit.*, p. 362. Sur la notion du *mi chos* voir ci-dessus, p. 26. Dans la lettre de dPal dbyaṅs, seize *mi chos* sont énumérés ; voir p. 412 de l'édition de Dietz. Voir aussi le *Prajñāsādhaka* attribué à Nāgārjuna, vers 98 (non conservé en sanskrit) : *mi yi chos lugs legs spyad na* | *lha yul bgrod pa thag mi riñ* | *lha dañ mi yi them skas las* | *'dzegs nas thar pa'añ gam na 'dug* ||



Citons enfin le petit traité sur le *dharma* composé par 'Phags pa et portant le titre de *rGyal po la gdams pa'i rab tu 'byed pa rnam par bśad pa gSuñ rab gsal ba'i rgyan* (bKa' 'bum, vol. 2, no. 154), ainsi que le *rGyal bu byaṅ chub sems dpa' la gnañ ba'i bka' yig* (bKa' 'bum, vol. 2, no. 257) déjà cité (Section VII) qui fut destiné par son auteur au futur empereur Qubilai.

En principe, tous les exemples cités — en commençant par Anāthapiṇḍada/Anāthapiṇḍika, Dānapati du Buddha (Section XIII), et en passant par les différents rois ayant eu pour conseillers des moines comme Nāgārjuna ou dPal dbyaṅs — auraient pu servir de précédents, ou de modèles, lors de l'instauration de la relation *yon mchod/mchod yon* entre l'Officiant/Précepteur spirituel 'Phags pa et le Roi Donateur Qubilai. Pourtant, parmi les sources utilisées ici se rapportant à 'Phags pa et à Qubilai, le *Hor chos 'byuñ* (p. 79 = 86-87) de Tshe 'phel 'Jigs med rig pa'i rdo rje est seul à avoir effectivement évoqué un tel lien, en se référant à la *Ratnāvalī* (II. 26-28) de Nāgārjuna.

Environ 75 ans plus tard, la relation *bhikṣu/dānapati* existant entre le *buddha* Śākyamuni et Anāthapiṇḍada devait servir de modèle pour la relation parallèle entre Bu ston et le prince de Ža lu, *sku žaṅ* Grags pa rgyal mtshan<sup>160</sup>.

XVI. — PRÉCÉDENTS ET MODÈLES INDIENS POSSIBLES DE LA RELATION *yon mchod* : LE MODÈLE DYARCHIQUE DU DHARMARĀJA-CAKRAVARTIN ET DE SON PRÉCEPTEUR SPIRITUEL, LE MODÈLE HIÉROCRATIQUE DU BODHISATTVA-ROI, LE MODÈLE DU GURU VAJRAYĀNISTE, ET LE CUMUL DES FONCTIONS SPIRITUELLE ET TEMPORELLE PAR 'PHAGS PA ET LES DALAI-LAMAS.

Pour résumer la discussion précédente, passons en revue les divers précédents indiens qui, en principe, pouvaient servir de modèles historiques, ou quasi historiques, pour l'élaboration en Haute Asie au XIII<sup>e</sup> siècle de l'idéologème de la relation dite *yon mchod* ou *mchod yon*.

160. Voir sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal, *Bu ston rnam thar*, f. 15a-b ; et *Myaṅ stod smad bar gsum gyi ño mtshar gnam gyi legs bśad mKhas pa'i 'jug ñogs* (éd. de Lhasa, 1983), p. 172. En rapportant la pétition d'enseigner le Dharma adressée à Bu ston par le *sku žaṅ* Grags pa rgyal mtshan de Ža lu, le *Bu ston rnam thar* (f. 17a) évoque aussi la demande que Brahmā adresse au Buddha ; mais cette allusion ne saurait être considérée de la même manière comme un modèle historique pour la relation entre Bu ston et le prince de Ža lu. Cf. D. Seyfort Ruegg, *The life of Bu ston Rin po che*, p. 93, 96.

Grags pa rgyal mtshan fut considéré comme la manifestation (*sprul pa*) non pas d'un grand Bodhisattva mais de Vaiśravaṇa (*ibid.*, p. 89), gardien du Nord et seigneur des richesses. Cf. p. 58-59 plus haut.

Constatons d'abord que le Premier Roi — le *Mahāsammata* ou « Grand Elu » — n'entre pas ici en ligne de compte comme modèle du *yon bdag* ou roi donateur, encore qu'il ait été reconnu lui aussi comme Dharmarāja (voir ci-dessus, note 121). Dans le contexte qui nous occupe ici, le *topos* de Mahāsammata n'a donc pas fourni de modèle pour la relation en question.

Quant au *modèle d'Anāthapiṇḍada*, au Tibet du xiv<sup>e</sup> siècle il a été invoqué comme précédent pour la relation entre Bu ston Rin chen grub et son Dānapati, le prince *sku žan* de Ža lu, ainsi qu'on vient de le voir (p. 70). Mais il ne semble pas qu'on se soit appuyé sur ce modèle pour établir la relation *yon mchod* entre Qubilai et 'Phags pa.

En ce qui concerne le *modèle aśokéen* du Dānapati royal, il a été certes considéré comme prototypique dans un pays du Theravāda comme le Sri Lanka, île qui passait d'ailleurs pour avoir été converti au bouddhisme par Mahinda, le fils d'Asoka, et où l'association de ce roi indien avec le moine et précepteur Nigrodha est rapportée par les chroniques locales. Dans les traditions sanskrite et tibétaine aussi, Asoka est connu à la fois comme Dharmarāja (*chos kyi rgyal po*) et comme donateur (*yon bdag/sbyin bdag*), fonction où il est associé par exemple aux moines et précepteurs Yaśas et Upagupta. Cependant, la théorie tibétaine de la relation *yon mchod* ne semble pas faire appel au modèle aśokéen. De toute manière, dans les sources utilisées pour le présent travail, le modèle aśokéen n'a pas été évoqué pour fonder la relation *yon mchod*.

Ce qu'on pourrait appeler le *modèle nāgārjunien* du moine en tant que précepteur et conseiller spirituel n'a joué qu'un rôle assez effacé, ainsi qu'on l'a fait remarquer plus haut (Section XV).

La relation *yon mchod* se représentait, en revanche, selon 1° le *modèle hiéocratique* et « *nirmāṇique* » du *Bodhisattva-Roi* — modèle exemplifié par les dalaï-lamas et auparavant, dans une large mesure, par 'Phags pa lui-même en tant qu'ils ont tous été considérés comme des manifestations d'Ārya-Avalokiteśvara/Lokeśvara (cf. Section I) — ou selon 2° le *modèle dyarchique* du *Dānapati Dharmarāja et Cakravartin* et de son *Précepteur spirituel* (dont le modèle aśokéen ne serait, en dernière analyse, qu'un cas d'espèce, l'Asoka de la Geste légendaire étant à la fois [Bala- et Caturbhāga-]Cakravartin et Dharmarāja et régulièrement associé avec un moine précepteur). Ce dernier modèle a été lui aussi exemplifié en Haute Asie par la relation existant entre 'Phags pa et Qubilai et, plus tard, par celle existant entre un dalaï-lama et un empereur bouddhique de Chine.

Enfin, un troisième schéma pouvant entrer en ligne de compte pour la relation personnelle *yon mchod* — 3° le *modèle du Guru vajrayāniste* et du *Disciple néophyte* — a été mentionné plus haut en parlant de la Consécration tantrique (*dbaṅ [bskur] = abhiṣeka*) que 'Phags pa

conféra à Qubilai, de qui il passe pour avoir reçu la souveraineté sur le Tibet comme honoraires rituels (*dbañ yon*) (voir Section XII ; cf. Section XVIII ci-dessous).

Puisqu'ils sont tous applicables à 'Phags pa, et éventuellement aux dalaï-lamas, ces trois modèles ne s'excluent pas mutuellement.

Dans nos sources, le lien étroit existant entre le Sacerdotium et le Regnum/Imperium a été souvent comparé à celui existant dans les cieux entre soleil et lune, une sorte de corrélation harmonieuse étant ainsi instaurée entre le microcosme socio-religieux et politico-religieux et le macrocosme <sup>161</sup>. Cette métaphore s'applique en premier lieu à la relation entre le spirituel et le temporel conçue comme une dyarchie du *mchod gnas* et du *yon bdag*. En effet, aux termes du modèle du Dānapati royal et de son Précepteur spirituel, Sacerdotium et Regnum/Imperium sont représentés par deux personnes distinctes, à savoir le précepteur donataire et le donateur royal. Il s'agit donc très exactement d'une coordination dyarchique du Dharma et du Regnum (*chos srid zuñ 'brel*), comme dans la relation de 'Phags pa et de ses successeurs à Sa skya avec des empereurs mongols (sous la dynastie des Yuan), et dans la relation des dalaï-lamas avec des empereurs chinois (sous la dynastie des Ming) ou mandchous (sous la dynastie des Ts'ing).

Or, il arrive aussi que Sacerdotium et Regnum ont été considérés comme réunis dans *une seule et même personne*. Dans ce cas c'est plutôt le modèle hiéocratique et nirmāṇique du Bodhisattva-Roi qui sert de modèle, à l'exclusion de celui du Dharmarāja et Cakravartin et de son Précepteur spirituel. C'est ainsi que, au lieu de fonctionner simplement comme *bla mchod/mchod gnas* vis-à-vis de son *yon bdag*, 'Phags pa a aussi figuré comme souverain du Tibet. Et en tant que tel, il détenait simultanément l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, qui sont ainsi cumulés par lui au lieu d'être partagés entre deux personnes différentes représentant séparément les deux fonctions coordonnées selon le schéma dyarchique <sup>162</sup>.

En outre — complication supplémentaire et importante — comme autorité spirituelle et temporelle au Tibet 'Phags pa fut associé aux

161. Voir Paṇ chen bSod nams grags pa, *Deb ther dmar po'i deb gsar ma*, p. 56 : *ñer drug pa lcags spre la se chen rgyal sar thon pas goñ ma'i bla mar gyur te/ gnam la ñi zla zuñ geig dan/ sa la mchod yon rnam gñis zes sñan grags che/* ; Dalai Lama V, *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyañs*, p. 188 : *... gnam la ñi zla zuñ geig sa la mchod yon rnam gñis zes grags žiñ*. — Sur un texte intitulé *mChod yon ñi zla zuñ gi khrims yig* attribué au Dalai Lama V, voir Y. Ishihama, « On the dissemination of the belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Avalokiteśvara », *Acta Asiatica* 64 (1993), p. 40.

162. C'est à cette situation que se réfère Paṇ chen bSod nams grags pa, *Deb ther dmar po'i deb gsar ma*, p. 102 : *hor dus su bod chol kha gsum chos rgyal 'phags pa la dbaṇ yon du phul ba nas/ sa skya pas 'jig rten gyi bdag po mdzad kyañ ...*

Grands Officiers (*dpon chen*) du gouvernement de Sa skya, fonctionnaires chargés de l'exercice administratif du pouvoir temporel au Tibet central. C'est ainsi que, en tant que grand *bla ma* et Hiérarque, 'Phags pa entrainait avec le *dpon chen* dans une relation, elle aussi duelle, dite *bla dpon* « Lama et Officier »<sup>163</sup>. C'est ce couple composé d'un membre religieux souverain et d'un membre laïc exécutif qui avait pour mission de protéger le Tibet au moyen des « deux sciences » (*gtsug lag gñis ka*), la spirituelle et la temporelle<sup>164</sup>. Les deux premiers *dpon chen* du gouvernement de Sa skya, chargés de l'administration des provinces de dBus et de gTsañ, furent Śākya bzañ po (nommé une première fois lorsque Sa skya Pañdi ta s'absenta de Sa skya pour se rendre chez Köden), puis Kun dga' bzañ po<sup>165</sup>.

En tant que préposé au Dharma 'Phags pa avait déjà été associé avec son frère cadet resté laïc, le 'gro mgon Phyag na rdo rje (1239-1267), qui fut chargé des affaires temporelles dans sa fonction de Seigneur des Trois Provinces (*sa chol kha gsum gyi khrims bdag*) et de prince (*dbañ*)<sup>166</sup>. Il est ainsi expliqué dans le *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*) de Kun dga' rdo rje que Qubilai plaça Phyag na à la tête du Tibet (*bod spyi'i steñ du bskos*, p. 48), information qu'on retrouve dans le *rGya bod yig tsañ* de dPal 'byor bzañ po (p. 331)<sup>167</sup>. Ce dernier texte précise (p. 330 et p. 350) que Phyag na reçut de Qubilai les attributions de *pa'i len dbañ* et de *thoñ ji g-yas g-yon kyi khrims ra* (*gsol gzims*)<sup>168</sup>.

163. Sur le terme de *bla dpon* et le cumul des deux fonctions, voir Section VIII plus haut.

164. Voir dPal 'byor bzañ po, *rGya bod yig tsañ*, p. 356-7 (cité ci-dessus, p. 40) et la note 66.

165. Voir plus haut, note 21.

166. Voir Nag dbañ kun dga' bsod nams, *Sa skya'i gduñ rabs*, p. 233-234 : *sa chol kha gsum gyi khrims bdag tu bskos/ bod la ti śrī dāñ dbañ gi las kha thog mar sku mched 'di gñis kyi sku riñ la byuñ bar grags pa ...* Pour ce qui est des titres de *ti śrī* et *dbañ*, cf. les composés copulatifs *bla dpon* et *dpon slob* discutés ci-dessus, Section VIII. dPal 'byor bzañ po a curieusement parlé du *slob dpon* Phyag na dans son *rGya bod yig tsañ*, p. 330.

C'est probablement son statut de laïc qui a facilité à Phyag na, manifestation de Vajrapāṇi, sa préoccupation avec les rituels *sbyor sgrol* qui (dès l'époque d'Atiśa) ont posé de très graves problèmes pour les *bhikṣu*. Sur Phyag na et le *sbyor sgrol*, voir le *rGya bod yig tsañ*, p. 330, et le *Sa skya'i gduñ rabs*, p. 233 (cf. le *Yar luñ jo bo'i chos 'byuñ*, p. 156 : *sems can śi gos thogs brdugs med par mdzad*). Sur ces deux rituels, voir D. Seyfort Rugg, « Deux problèmes d'exégèse et de pratique tantriques », in : M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist studies in honour of R. A. Stein*, MCB 20 (1981), p. 212-226. (Sur l'impureté et la violence liées à l'exercice du pouvoir selon le Dalai Lama V, cf. S. Karmay, *Secret visions of the Fifth Dalai Lama* [Londres, 1988].)

167. Dans son *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs*, p. 98, le Dalai Lama V dit plus simplement : *bod kyi dpon du bskos*.

168. Dans le *Sa skya'i gduñ rabs*, p. 233, on lit *sa len dbañ* et *thoñ phyi g-yas g-yon gyi khrims ra*.

Tib. *thoñ ji/phyi* correspond à un titre chinois ; voir D. Farquhar, *Government of*

On se trouve ainsi en présence d'une sorte de hiérarchie oscillante et « kaléidoscopique », où le rôle précis du *bla ma* 'Phags pa se définissait par la fonction, ou les fonctions, qu'il remplissait à un moment donné, et éventuellement en dépendance des personnages auxquels il pouvait être associé le cas échéant : Qubilai (au niveau de l'« Empire universel » mongol) ou son frère Phyag na et le *dpon chen* de Sa skya (au niveau du Tibet seul).

Le rôle bivalent que 'Phags pa a ainsi joué, aux termes de la théorie « constitutionnelle » du bouddhisme de Haute Asie, en combinant autorité spirituelle et souveraineté temporelle sur le Tibet s'explique vraisemblablement par le fait qu'il fût considéré comme une manifestation du Bodhisattva Ārya-Avalokiteśvara/Lokeśvara. Par la suite, les dalai-lamas — eux aussi considérés comme manifestations d'Avalokiteśvara/Lokeśvara — ont également cumulé les deux fonctions de *bla ma* et de souverain du Tibet. L'autorité religio-politique du dalai-lama a alors pu s'adjoindre un *sde pa/sde srid* ou « régent » temporel, ou un *qan* mongol comme Gu šri « protecteur » temporel (voir Section I). Cependant, dans la mesure où l'autorité des dalai-lamas se fonde sur le modèle hiéocratique et *nirmāṇique* du Bodhisattva-Roi, la coordination des deux ordres (*lugs gñis, tshul gñis*) — Sacerdotium et Regnum (*chos srid zuñ 'brel*) — ne se situe pas tout au sommet de la structure religio-politique — où ces deux ordres sont au contraire réunis, et en quelque sorte identifiés, dans la personne du dalai-lama en tant que Bodhisattva-Roi — mais à un niveau inférieur, au sein de l'administration du gouvernement tibétain que chapeaute le dalai-lama. C'est donc ce niveau inférieur, subordonné à l'autorité

*China under Mongolian rule*, Index s.u. *t'ung-chih*. Sur le titre de *thoñ ji g-yas g-yon gyi khrims ra (gsol gzims)*, voir T. Wylie, « Khubilai Khagan's first Viceroy of Tibet », in : L. Ligeti (éd.), *Tibetan and Buddhist studies commemorating the 200th anniversary of the birth of Alexander Csoma de Korös*, II, p. 395 sq., et L. Petech, « Princely houses of the Yüan Period connected with Tibet », in : T. Skorupski (éd.), *Indo-Tibetan studies*, p. 258, et *Central Tibet and the Mongols*, p. 62, 94. (Cf. le titre de *thoñ ji du dben ša* relevé par G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, p. 659.)

Quant à *pañ'i len dbañ* « Prince de Pai-lan » (dont la graphie *sa len dbañ* n'est vraisemblablement qu'une erreur d'orthographe), ce titre correspond au titre chinois *pai lan wang*. Voir T. V. Wylie, *op. cit.*, p. 399 sq.; Chen Qingying, *Tibet Studies* No. 2 (Lhasa, 1989), p. 37 sq.; et L. Petech in : *Indo-Tibetan studies*, p. 258, et *Central Tibet and the Mongols*, p. 19, 45, etc.

Que 'Phags pa ait été, selon l'expression de T. V. Wylie (*loc. cit.*), le « vice-roi » de Qubilai au Tibet, rien n'est moins certain ; voir en dernier L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*. L'organisation de l'empire mongol était sans doute passablement plus compliquée, le Tibet entrant alors plutôt dans un régime politique multipolaire — et, selon l'expression de S. Tambiah, « galactique » — où un « vice-roi » n'aurait pas eu de rôle à jouer. Cf. S. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Chap. 7 ; et E. Meyer, « Comment caractériser les royaumes sri lankais anciens ? », in : J. Poucheпадass et H. Stern (éd.), *De la royauté à l'Etat*, p. 212-213.



religio-politique suprême du dalaï-lama, qui se compose d'un côté des officiers monacaux (*rtse drun*) et de l'autre côté des officiers laïcs (*šod drun*) (cf. Section I). Aux termes de cette conception « constitutionnelle », le Regnum se trouve effectivement *subordonné* au Dharma. Mais dans la pratique administrative du gouvernement tibétain, et au niveau du conseil des ministres (*bka' šag*), on trouve une *coordination* des deux fonctions qui, dans d'autres contextes, se manifeste dyarchiquement dans la relation *yon mchod/mchod yon* composée de deux personnes distinctes.

Des sources détaillées contemporaines de 'Phags pa n'étant malheureusement pas actuellement accessibles, il est difficile de déterminer avec certitude si la coordination de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel ou alternativement leur cumul — régimes connus à une époque plus ancienne dans le cas de certains abbés et seigneurs d'allégeance bKa' brgyud pa tels que les Tshal pa, les 'Bri khuñ pa (*spyān śīa rin po che* et *sgom pa*) et les Phag mo gru pa (*spyān śīa rin po che* et *khri dpon* ou *goñ ma ta'i si tu*) — ont été effectivement représentés selon un modèle indien et bouddhique à l'époque de ce Grand Hiérarque de Sa skya.

En somme, c'est dans le cadre du seul *modèle hiéocratique et nirmāṇique du Bodhisattva-Roi* que l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel se trouvaient théoriquement cumulées par une seule et même personne. Et c'est ainsi que ce modèle se différencie tant du *modèle historique d'Anāthapiṇḍada* que du *modèle théorique du Dānapati Dharmarāja et Cakravartin*. Il apparaît donc qu'il convient de distinguer, tant théoriquement que dans la pratique religio-politique, entre un Roi-qui-est-Bodhisattva (dans les cas par exemple de Sroñ btsan sgam po, Khri Sroñ lde btsan et Ral pa can au Tibet, à Sri Lanka ou au Cambodge, et peut-être aussi dans le royaume du Tibet Occidental au temps de Ye šes 'od) et un Bodhisattva-qui-est-Roi par manifestation nirmāṇique, dont le cas des dalaï-lamas est sans doute le mieux connu mais dont 'Phags pa semble bien fournir un exemple plus ancien.

Au Tibet pris séparément, le *bla ma* et 'gro mgon 'Phags pa cumulait, suivant une théorie « constitutionnelle » du bouddhisme tibétain, l'autorité spirituelle et temporelle, autorité qui pouvait se partager ensuite entre lui — en tant que *bla ma* — et son frère Phag na — en tant que *dbañ* préposé aux affaires temporelles du Tibet — ou un *dpon chen* — Grand Officier du gouvernement de Sa skya chargé de l'administration du dBus et gTsañ. A ce niveau, l'expression notant la relation entre l'autorité spirituelle d'un *bla ma* et le pouvoir temporel d'un *dpon chen* n'est plus *yon mchod* mais *bla dpon*, composé copulatif relevé plus haut (Section VIII).

En revanche, au niveau de l'« Empire universel » d'un grand empereur Cakravartin et *dominus mundi*, le pouvoir tend à se partager en deux, pour se distribuer entre le Roi universel donateur et son Précepteur spirituel donataire. En d'autres termes, dans ce cadre politique, le modèle dyarchique du Dānapati et de son Précepteur spirituel prend le pas sur le modèle hiéocratique du Bodhisattva-Roi. Il s'agit alors précisément de la relation bifurquée entre autorité spirituelle et pouvoir temporel notée par l'expression *yon mchod*, qui a fourni le point de départ de la présente enquête.

Cette relation, qui s'est exprimée de manière typique dans l'« Empire universel » mongol par le rapport entre Qubilai et 'Phags pa, semble avoir été anticipée par la relation ayant existé un siècle plus tôt entre le roi de Mi ñag et des *bla mchod* tibétains de l'école des Karma pa, ainsi qu'on l'a vu plus haut (Section V). Ce fait démontre que la réalisation de cette relation dyarchique particulière n'est pas limitée exclusivement à l'empire d'un Roi Cakravartin qui se veut universel : elle peut en principe s'instaurer avec tout roi reconnu comme Dharmarāja.

Dans le régime « constitutionnel » de l'empire d'un Roi universel Cakravartin ainsi que dans celui du gouvernement du Tibet seul, les deux ordres et fonctions, une fois distribués entre deux personnes ou deux groupes de personnes, sont considérés comme *dyarchiquement coordonnés* (*chos srid zuñ 'brel*, i.e. *lugs gñis* ou *tshul gñis*). En théorie, le Regnum sera alors toujours considéré comme étant *subordonné* au Dharma. Mais dans la pratique de l'exercice du pouvoir le *bla ma* se voit souvent obligé à céder le pas au pouvoir temporel représenté par un grand et puissant empereur, voire par un « régent » ou « protecteur » volontaire et influent.

## XVII. — ANTÉCÉDENTS INDIENS POSSIBLES DE LA NOTION DU *chos srid zuñ 'brel* | *lugs gñis*.

Le modèle hiéocratique et *nirmāṇique* du Bodhisattva-Roi aussi bien que le modèle dyarchique du Dānapati Dharmarāja et de son Précepteur spirituel se trouvant tous les deux associés d'une façon ou d'une autre, ainsi qu'on vient de le voir, avec la notion de la « syzygie » du Dharma et du Regnum/Imperium (*chos srid zuñ 'brel*) — c'est-à-dire des Deux Règles ou Ordres (*lugs zuñ, lugs gñis* ou *tshul gñis*) —, la question se pose de savoir si ces conceptions reposent sur un modèle indien aussi bien dans leur expression dyarchique que sous la forme du cumul des deux fonctions par un seul Hiérarque.

En théorie, la notion de la coordination ou « syzygie » des deux ordres rappelle l'association en Inde du *brahman* et du *kṣatra* d'une

part, et de l'autre la vieille notion bouddhique de la Roue du Dharma (*dharmacakka*) relevant du Buddha opposée à la Roue du Commandement (*ānācakka*) géré par le roi. Cependant, les sources qui ont été utilisées pour le présent travail ne font pas explicitement appel à ces notions attestées en Inde. Dans l'état actuel des connaissances il est donc difficile de déterminer dans quelle mesure la théorie tibétaine du *chos srid zuñ 'brel/lugs gñis* continue en droit fil des notions indiennes.

En considérant dans les deux sous-sections suivantes l'applicabilité d'analyses proposées, dans des contextes différents, par Georges Dumézil et Louis Dumont, nous explorerons la question de savoir si ces théories sociologiques concernant l'Inde pourront contribuer à éclaircir la question qui vient d'être posée.

1. — *L'analyse fonctionnelle de la Souveraineté à deux faces proposée par Georges Dumézil.*

Au départ, il a été fait allusion à une analyse quasi dumézilienne de la fonction du Bodhisattva-Roi telle qu'elle a été représentée par 'Phags pa et par les dalaï-lamas (Section I). En effet, la notion hiéocratique, voire « bodhisattvacratique », du Bodhisattva-Roi se laisse interpréter selon les termes du schéma abstrait de la première fonction dumézilienne, celle de la souveraineté religieuse comportant une face terrible et magique et une autre face bienveillante et juridique. Nous avons en outre cité le cas du *rājarṣi/rājanyarṣi*, qui représente l'union des deux premiers ordres du système social indien des *varṇa*.

On a ainsi soulevé la question de savoir si le système du *lugs gñis* se laisse analyser comme la conjonction dyarchique et bifonctionnelle — au-dessous du niveau de la souveraineté à deux faces du Bodhisattva-Roi — du couple formé par les première et deuxième fonctions, autrement dit de la fonction de la souveraineté religieuse ressortissant au « clerc » et de la fonction de la force guerrière et coercitive relevant du « noble » telles qu'elles ont été décrites par Dumézil. C'est possible. Mais, toujours en appliquant une analyse quasi dumézilienne, il semble d'autre part possible d'analyser le système dyarchique du *lugs gñis* comme reflétant le partage — au-dessous du niveau suprême du Bodhisattva-Roi — de la seule première fonction — de la souveraineté qui comporte les deux faces complémentaires du religieux et du politique<sup>169</sup>. De toute manière, dans les modèles 1 et 2 identifiés plus haut, la relation entre autorité spirituelle et pouvoir temporel pourrait s'entendre selon les termes des analyses fonctionnelles proposées par Dumézil.

Or, s'il en est ainsi, comment devra-t-on expliquer la présence au Tibet et dans l'Empire mongol d'un schéma qui est, suivant Dumézil,

169. Voir plus haut, p. 20, 72-76 sq.

proprement indo-européen ? On sait que certains savants de l'école dumézilienne — A. Yoshida et T. Obayashi par exemple <sup>170</sup> — ont reconnu l'existence des trois fonctions hors du domaine indo-européen, en Corée et au Japon. Et il serait peut-être légitime de parler de l'emprunt plus ou moins conscient du schéma des fonctions par des peuples non indo-européens de Haute Asie <sup>171</sup>. Ou bien faudrait-il faire état dans le contexte qui nous occupe ici d'une « reviviscence » en Haute Asie d'un schéma — voire d'un archétype — transmis par le bouddhisme indo-tibétain ? Le soin de trancher appartiendra aux spécialistes du comparatisme dumézilien <sup>172</sup>.

Quoi qu'il en soit — et bien que, en pareille matière, on puisse être porté à préférer ce que les historiens de la culture nomment l'analyse « émique » à l'analyse « étique » et, en l'occurrence, la comparaison typologique à la comparaison génétique — il a paru utile d'attirer l'attention ici sur la notion dumézilienne de la souveraineté religieuse à deux faces <sup>173</sup>. De toute façon, la description fournie par Dumézil de la deuxième fonction — la force guerrière et coercitive — vis-à-vis de la première fonction — la souveraineté religieuse — se révèle tout à fait pertinente lorsqu'on considère la relation *yon mchod* entre *bla ma* tibétains et conquérants mongols.

## 2. — *L'analyse de la relation entre Brahmane et Roi proposée par Louis Dumont.*

Quand on étudie la relation entre l'Officiant/Précepteur spirituel donataire (*mchod gnas*) et le roi donateur (*yon bdag*) en Haute Asie bouddhique, on se souviendra aussi de l'analyse que Louis Dumont a fournie de la relation en Inde entre brahmane et roi.

Dumont écrivait à ce sujet <sup>174</sup> : « La relation entre les fonctions de prêtre et de roi revêt dans le concret un aspect double. Tandis que, spirituellement et absolument, le prêtre est supérieur [...], il est en même temps, d'un point de vue temporel ou matériel, assujéti et dépendant. Inversement, le roi, spirituellement subordonné, est maté-

170. Voir A. Yoshida, « Mythes japonais et idéologie tripartite des Indo-Européens », *Diogenes* 98 (1977), p. 101-24, et « Dumézil et les études comparatives des mythes japonais », in : J. Bonnet (éd.), *Pour un temps : Georges Dumézil* (Paris, 1981), p. 319-324 ; T. Obayashi, « La structure du panthéon nippon et le concept de péché dans le Japon ancien », *ibid.*, p. 125-142.

171. Cf. J.-P. Demoule, « Réalité des Indo-Européens : les diverses apories du modèle arborescent », *Revue de l'histoire des religions* 208 (1991), p. 186.

172. Sur une répartition « trifonctionnelle » des *phyva rje sgam po*, *dmu rje btsun po*/*bcen pa* et *skos rje 'og sko/gtsug rje 'og skos*, voir R. A. Stein, « Tibetica antiqua III », *BEFEO* 75 (1985), p. 106-107.

173. Sur la comparaison typologique et génétique, voir la deuxième partie de ce livre.

174. L. Dumont, *Homo hierarchicus*, Appendice C, p. 354-355.

riellement le maître. Le premier aspect, l'aspect idéologique de la relation n'est pas inconnu en Occident au niveau des valeurs, mais il prend dans ce cas une forme particulière, surtout du fait que l'élément spirituel est ici incarné dans une personne. Il est bien évident que l'autre aspect, l'aspect « pratique » est important dans le fait. Les deux aspects se combinent dans la situation réelle, qui est relation de dépendance réciproque mais asymétrique. [...] [L]a dépendance du Brahmane en face du pouvoir royal, on dirait même de la force pure et simple, accompagne le fait que sa prééminence est située sur un plan différent. [...] Nous avons affaire aux deux faces opposées, aux deux aspects complémentaires de la relation concrète véritable. [...] Il est notable que les Brahmanes, dès la période reculée des *Brahmanas*, tout en proclamant le plus souvent leur prééminence spirituelle, étaient en même temps conscients de leur dépendance temporelle. Cette double relation apparaît ainsi comme antérieure au système des castes proprement dit. Or, elle se révèle, à l'analyse, comme sa caractéristique essentielle, inconnue partout ailleurs. »

Dans ses grandes lignes cette description de la situation indienne est applicable à la relation existant en Haute Asie entre l'Officiant/Précepteur donataire (*mchod gnas*) et certains donateurs royaux (*yon bdag*), et notamment tel Grand *Qayan* mongol. En effet, dans le cadre du modèle *dyarchique du Dānapati Dharmarāja* — et éventuellement aussi dans celui du modèle *hiéocratique du Bodhisattva-Roi* en face d'un empereur — le roi donateur peut apparaître comme « sécularisé », pour reprendre l'expression de Louis Dumont, aux termes de la théorie du *lugs gn̄is*<sup>175</sup>. De fait, le roi ou empereur peut finir par représenter le pouvoir purement temporel et matériel incorporant la force combative, la force « pure et simple », conformément tant à la nature de la deuxième fonction selon Dumézil qu'à la nature de la royauté sécularisée suivant la description de Dumont.

Cette description ne correspondra toutefois pas exactement à l'idée que les auteurs de nos sources se sont faite des deux membres de la relation *yon mchod*. D'une part, dans les modèles en question, le roi donateur se conçoit normalement comme un Dharmarāja, un « roi du/par le Dharma », et il conserve ainsi au moins une composante importante de la royauté religieuse. D'autre part, l'Officiant/Précepteur spirituel lui-même a parfois fonctionné aussi comme un souverain temporel, ainsi qu'on l'a vu plus haut.

Néanmoins, entre la relation de l'ordre spirituel avec l'ordre temporel en Inde telle qu'elle a été présentée par Louis Dumont et cette relation telle qu'elle est attestée pour la Haute Asie bouddhique, il existe un parallélisme frappant. Ce parallélisme peut être dû à une

175. *Op. cit.*, p. 200, 356, 361 ; et cf. p. 99-101, 269.



continuité historique d'idées, la pensée bouddhique ayant fourni le fil directeur. (Cela pourra être le cas s'il s'agit, comme le pensait Dumont, d'une « caractéristique essentielle, inconnue partout ailleurs ».) Mais il existe une différence de taille, une transformation sinon une rupture idéologique tenant à la nature de la souveraineté. Sous telle ou telle forme, cette différence d'avec le modèle de Dumont semble bien se retrouver ailleurs dans le monde bouddhique, de Sri Lanka jusqu'au Cambodge. Du reste, il semble bien exister un certain écart entre les théories de la « royauté bouddhique » et la théorie de la royauté qui a été développée, pour la relation entre *brahman* et *kṣātra* dans l'Inde brāhmanique classique, par Dumont.

Louis Dumont a pourtant lui-même nuancé sa théorie de la sécularisation de la royauté en Inde en écrivant <sup>176</sup> : « Au-dessous du niveau brahmanique orthodoxe, on en aperçoit un autre où, certainement en contact avec la mentalité populaire, le roi a conservé le caractère magico-religieux universellement inhérent à sa personne et à sa fonction ».

Des indianistes ont mis en question la théorie de la sécularisation de la royauté indienne avancée par Dumont. Reste à savoir si le deuxième niveau idéologique identifié par Dumont, et situé par lui « au-dessous du niveau brahmanique », doit « certainement » ressortir à la « mentalité populaire ».

#### XVIII. — LES MODÈLES DU GURU VAJRAYĀNISTE ET D'ANĀTHA-PINḌADA ET LES SITUATIONS RESPECTIVES DE 'PHAGS PA ET DE BU STON : LA FONCTIONNARISATION DU CLERGÉ BOUDDHIQUE ET LA NEUTRALISATION DU POLITIQUE DANS LA RELATION DONATEUR-OFFICIAINT/PRÉCEPTEUR (*yon mchod*).

En Inde déjà, en raison de l'acceptation par le prêtre d'un « salaire » consistant en honoraires rituels (*dakṣiṇā*), il existait, en puissance ou en fait, un conflit avec la théorie classique de la supériorité du brahmane vis-à-vis du patron du sacrifice (*yajamāna*) ou du roi. L'acceptation par le brahmane d'une *dakṣiṇā* tendait à le subordonner à un « patron » <sup>177</sup>.

Cherchons maintenant à comprendre comment au XIII<sup>e</sup> siècle, point

176. *Op. cit.*, p. 361. Sur le problème du caractère sacré de la royauté, voir la note 26 plus haut.

177. Outre le travail de L. Dumont cité dans la section précédente, voir M. Biarreau, « Le sacerdote dans l'hindouisme classique », *Studia Missionalia* 22 (1973), p. 187-200, qui a fait remarquer (p. 190) qu'en acceptant un émolument pour l'accomplissement de ses activités religieuses, « le Brahmane convertit son rôle en un service au sens économique du terme et tend à en faire un métier comme un autre alors que, justement, il aspire à les dépasser tous ».

critique de leur histoire vis-à-vis de leur voisins mongols, les bouddhistes du Tibet — et notamment Sa skya Paṇḍi ta ainsi que son neveu 'Phags pa comme Officiant/Précepteur — ont réussi, en mettant à profit la relation essentiellement bouddhique et personnelle dite *yon mchod*, à trouver un *modus vivendi* avec le pouvoir politico-militaire formidable qu'exerçaient alors les très redoutables conquérants mongols.

En cherchant à identifier les modèles ayant pu présider à l'élaboration conceptuelle, et en quelque sorte « constitutionnelle », de la relation *yon mchod* entre un Officiant/Précepteur donataire (*dakṣiṇīya*, *dakṣiṇeya*) et son Donateur royal (*yon bdag* = \**dakṣiṇā-pati*, *dāna-pati*), nous avons noté que plusieurs sources rapportent que 'Phags pa reçut telle attribution temporelle comme honoraires rituels (*dbañ yon*) pour la Consécration vajrayāniste (*dbañ*) qu'il avait conférée à Qubilai (Sections XII et XVI). Cette notion d'une *dakṣiṇā* pour l'*abhiṣeka* semble se substituer ici, si ce n'est que partiellement et dans ces conditions spéciales, à celle, très ancienne, de l'*āmiṣadāna* (*zañ zīn gi sbyin pa*), c'est-à-dire du « don matériel » que reçoit le moine qui accorde — toujours bénévolement — l'enseignement religieux (*dharmadāna* = *chos kyi sbyin pa*) aux laïcs. Entre ces deux dernières formes du don il existe une sorte de mutualité — comme le dit d'ailleurs l'*Itivuttaka* (p. 111) — mais, soulignons-le, sans que le *dharmadāna* soit accordé automatiquement et, au sens strict, en échange de l'*āmiṣadāna* (voir ci-dessus, p. 57). De fait, ce que reçoit le *dānapati* laïc pour son *dāna* matériel, c'est à proprement parler non pas le don du *dharma* de la part du moine, mais bien plutôt le *puṇya* « bien méritoire » qu'il a en quelque sorte planté en faisant l'aumône au moine, qui est ainsi représenté comme un *puṇyakṣetra* « champ du bien méritoire ». De son côté, le *bhikṣu* ne reçoit rien *stricto sensu* en échange de son *dharmadāna*, qui constitue la nature même de son activité, qu'il y ait aumône reçue d'un donateur ou non. Or, dans le Vajrayāna, la notion de *dbañ yon* ou honoraires rituels — dérivée de la vieille notion de la *dakṣiṇā* — semble bien avoir pris un développement distinctif qui la différencie du don matériel par rapport au *dharmadāna* (Section XII).

En dernière analyse, au nombre des modèles possibles de la relation dite *yon mchod*, il faudra donc prendre en considération aussi ce qu'on pourrait nommer le *modèle du Guru vajrayāniste* (cf. Section XVI). Soulignons que, selon nos sources, cette relation formalisée entre un Guru vajrayāniste, qui confère l'*abhiṣeka* et est *dakṣiṇīya/dakṣiṇeya*, et son disciple néophyte, qui est \**dakṣiṇā-pati* (*yon bdag*), est de nature essentiellement religieuse et personnelle, et non point politique et

institutionnelle<sup>178</sup>. Ainsi qu'on l'a vu, c'est précisément ce lien vajrayāniste qui définissait la relation religio-sociale et religio-politique établie entre 'Phags pa et Qubilai Qayan.

Au temps de 'Phags pa et de Qubilai, un autre maître vajrayāniste, sGa A gñan Dam pa Kun dga' grags (mort en 1303 dans sa 74<sup>e</sup> année), occupait la même fonction d'Officiant/Précepteur auprès d'un autre prince mongol. A l'instar de 'Phags pa, ce *bla ma* — disciple lui aussi de Sa skya Paṇḍi ta et, à un certain moment, maître du ministre Sang-ko (Saṃgha) — fut considéré comme une manifestation nirmāṇique de Gur gyi mgon po (Mahākāla, forme *yi dam* d'Avalokiteśvara). Et, tout comme 'Phags pa, il passe pour avoir reçu le titre de *kouo-che* de l'empereur Yuan<sup>179</sup>.

Parmi les modèles reconnus au Tibet de la relation entre rois donateurs et religieux donataires, signalons enfin qu'il a existé un schéma qui, au lieu d'être à deux termes, en comportait trois. En effet, au VIII<sup>e</sup> siècle, l'Ācārya Śāntarakṣita — le *mkhan po* (*upādhyāya*) fondateur du centre monastique de bSam yas — et Padmasambhava — le *slob dpon* (*ācārya*) vajrayāniste et thaumaturge — furent tous les deux associés au monarque (*btsan po*) et Dharmarāja (*chos rgyal*) Khri Sroṅ lde btsan dans une relation à trois membres connue sous la désignation de *mkhan slob chos gsum*. Ces trois personnages incarnaient en l'espèce l'association avec le Regnum (*srid pa*) de deux aspects distincts mais coordonnés du Dharma, l'un philosophique et l'autre vajrayāniste. Cette association étroite des trois grandes figures de la civilisation tibétaine du VIII<sup>e</sup> siècle a été représentée par

178. Notons que ce modèle vajrayāniste diffère sensiblement du modèle « tantrique » proposé par G. Toffin, « Dieux souverains et rois dévots dans l'ancienne royauté de la vallée du Népal », *L'Homme* 99 (1986), p. 71 sq. En effet, selon le modèle en question ici, le Guru vajrayāniste détient toujours la primauté, le roi lui étant subordonné en tant que disciple à initier. Au contraire, selon Toffin, « le second [versant de la royauté au Népal], fortement influencé par le tantrisme, accorde un grand rôle aux pouvoirs surhumains et religieux du roi initié aux Tantra » (p. 71); « la royauté néwar se caractérise par la coexistence de deux courants, l'un purement brahmanique, fondé sur l'opposition du pur et de l'impur, l'autre tantrique, accordant un grand rôle aux pouvoirs religieux du roi initié aux Tantra » (p. 91-92). Voir dernièrement G. Toffin, *Le palais et le temple : La fonction royale dans la vallée du Népal* (Paris, 1993), p. 19, 46-47, 216-224.

Le rôle particulier, dans la tradition du Kālacakra, des rois *Kalkin* (*rigs ldan rgyal po*) — souverains spirituels du royaume paradisiaque de Sambhala ayant pour capitale Kalāpa — ne semble pas avoir donné naissance au modèle vajrayāniste en question ici.

179. Cf. Dalai Lama V, *Deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyaṅs*, p. 99. Voir H. Franke, « Tan-pa, A Tibetan Lama at the court of the Great Khans », *Orientalia Venetiana* 1 (1984, Mélanges L. Lanciotti), p. 157-180 (qui identifie, p. 179, Tan-pa/Dam pa [1230-1303] à Dam pa Kun dga' grags); et E. Sperling, « Some remarks on sGa A-gnyan dam-pa and the origins of the Hor-pa lineage of the dKar-mdzes region », in : E. Steinkellner (éd.), *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 455-465.

l'emblème du *sdom brtson dam pa*, Śāntarakṣita étant symbolisé par deux oiseaux, Padmasambhava par un lotus, et le souverain du Tibet par une épée entourée de flammes, symbole de Mañjuśrī dont Khri Sroṅ lde btsan fut considéré comme la manifestation. Avant de devenir l'hôte au Byaṅ ṅos du prince mongol Köden — petit-fils de Cinggis Qan et fils du Grand Qan Ögödei — Sa skya Paṇḍi ta — l'oncle de 'Phags pa — aurait lui-même dessiné cet emblème sur un mur du temple de bSam yas<sup>180</sup>.

Bien entendu, la plupart des Précepteurs spirituels tibétains dont il a été question dans ce travail ont combiné les deux aspects du Dharma, le Pāramitāyana et le Vajrayāna.

Il est donc possible que ce fût précisément l'adoption du *modèle vajrayāniste du Guru et de son disciple néophyte* qui a permis, au moins en théorie et peut-être dans une certaine mesure en pratique aussi, de dépolitiser — et pour ainsi dire de « détemporaliser » ou « déséculariser » — le lien *yon mchod* établi entre 'Phags pa comme *mchod gnas* et Qubilai comme *yon bdag*, en transposant cette relation religio-sociale (et souvent religio-politique aussi) dans le domaine religieux et rituel, et, partant, de neutraliser des rapports de force politique et militaire qui ont dû peser très lourdement dans leur relation. En effet, au vu du très grave danger de conquête, voire de destruction, par les Mongols qui menaçait le Tibet depuis l'époque de Cinggis, une pareille neutralisation de la dimension politique a probablement été un but de toute première importance visé par Sa skya Paṇḍi ta lors de son séjour chez le prince Köden, puis par son neveu et successeur 'Phags pa auprès de Qubilai. Le déclin, après la mort de Qubilai, de l'empire mongol en Haute Asie et en Chine, achevé en 1368 avec la fin de la dynastie des Yuan, a bien entendu grandement contribué à la réalisation de ce résultat.

La situation politico-temporelle très délicate de 'Phags pa auprès de Qubilai n'a pourtant pas manqué d'être sévèrement critiquée par le jeune bCom ldan Rig pa'i ral gri. Au dire de quelques sources, celui-ci composa en 1267 une épigramme où il blâma la position de 'Phags pa dans les termes suivants : « L'enseignement du Buddha est occulté par le nuage de l'obéissance à la commande [impériale ?], le bien et le bonheur des êtres animés tombent dans les mains du prince, et le religieux (*śramaṇa*) de l'âge de fer (*kaliyuga*) adopte la conduite d'un officier : on sait que celui qui [tel 'Phags pa] ignore ces trois choses n'est pas Noble (*'phags pa*) ». A ce blâme 'Phags pa aurait répliqué : « Le Jina a déclaré que son enseignement est susceptible d'augmenter et de décliner, pour les êtres animés bien et bonheur dépendent de leur action karmique, et on donne l'enseignement à celui qui est destiné à

180. Voir le *Phyag mtshan ri mo'i bstod tshig* dans le bKa' 'bum de Sa skya Paṇḍi ta, no. 75. Cf. le *rGya bod tshig mdzod chen mo* s.u. *sdom brtson dam pa*.

être son disciple : on sait que celui qui ignore ces trois choses n'est pas instruit. »<sup>181</sup>

Ce fut dans des conditions parallèles au siècle suivant que Bu ston Rin chen grub (1290-1364), invité — ou peut-être plutôt convoqué — à la cour de l'empereur Toγon temür (régna à partir de 1333, mourut en 1370), réussit malgré tout à rester chez lui sans devoir obtempérer aux exigences du dernier empereur de la dynastie des Yuan<sup>182</sup>. Bu ston trouva le moyen de refuser cette « invitation » de la cour impériale malgré le fait que le seigneur *sku žaṅ* de Ža lu — la myriarchie du gTsaṅ où se situait son siège abbatial et dont les seigneurs étaient ses Dānapati — fut effectivement le subordonné de l'empereur mongol<sup>183</sup>.

181. 'Jigs med rig pa'i rdo rje (Tshe 'phel), *Hor chos 'byuṅ* (p. 90 = p. 98-99) nous donne le texte de l'épigramme de bCom ldan Rig ral qu'il date de 1267 (année *me mo yos*, la trente-troisième dans la vie de 'Phags pa) : *bCom ldan ral gris/ saṅs rgyas bstan pa bka' phyag sprin gyis bsgrigs/ |sems can bde skyid mi dpon lag tu šor/ |sñigs dus dge sbyoṅ dpon po'i bṛtul žugs 'dzin/ |'di gsum ma rtogs 'phags pa min par go/ |žes zur za mdzad*. Selon l'auteur du *Hor chos 'byuṅ*, 'Phags pa répondit : *bstan la 'phel 'grib yod pa rgyal bas gsuṅs/ |sems can bde skyid raṅ raṅ las la rag/ |gaṅ la gaṅ 'dul de la de ston byed/ |'di gsum ma rtogs mkhas pa min par go/* Voir aussi Nor chen Saṅs rgyas phun tshogs, *Dam pa'i chos kyi byuṅ tshul legs par bšad pa bstan pa rgya mtshor 'jug pa'i gru chen žes bya ba rTsom 'phro kha skoṅ bcas*, f. 162b : ... *las tshan bcu gsum bkod pa gnaṅ/ bcom ral gyis/ saṅs rgyas bstan pa bka' phyag sprin gyis bsgrigs/ žes sogs kyi zur za'i žu mchid phul/ bstan la 'phel 'grib 'byuṅ ba'aṅ rgyal ba'i gsuṅs/ žes sogs kyi bka' mchid tsal/*

182. Voir sGra tshad pa Rin chen rnal rgyal, *Bu ston rnam thar*, f. 23a (cf. f. 35a). Cf. D. Seyfort Rugg, *Life of Bu ston Rin po che*, p. 121 (et p. 156) ; L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 101-102 ; et L. van der Kuijp, « Jambhala, an imperial envoy in Tibet », *JAOS* 113 (1993), p. 536.

Sur l'invitation de Toγon Temür que refusa Dol po pa Šes rab rgyal mtshan (1292-1361/2), voir sa biographie dans le *Šes bya'i gter mdzod* (Beijing, 1989), passage reproduit par M. Kapstein, *The 'Dzam-thang edition of the Collected Works of Kun-mkhyen Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan : Introduction and Catalogue* (Delhi, 1992), p. 100. Selon cette dernière source, Dol po pa et Bu ston, qui ne désiraient pas se rendre en Chine, échappèrent au moyen de services religieux pratiqués dans une retraite religieuse d'isolement (*dben pār mtshams bñen sgrub mdzad pa'i sgo nas byol*). Sur une autre invitation impériale que refusa Bla ma dam pa (*chos rje bla ma*) bSod nams rgyal mtshan (1312-1375) en prétextant son grand âge, voir Ņag dbaṅ kun dga' bsod nams, *Sa skya'i gduṅ rabs*, p. 297. Et sur l'invitation à *bla chen* bSod nams blo gros rgyal mtshan (1332-1362), voir L. Petech, *op. cit.*, p. 124-125 ; et L. van der Kuijp, *JAOS* 113, p. 537.

183. Voir G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, p. 659 sq. (sur le titre de *thoṅ ji du dben ša*), 670 sq. ; et D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche*, p. 163. Voir aussi le rescrit publié par P. Pelliot in : G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, p. 623 ; le Document X de Ža lu publié par Tucci, *op. cit.*, p. 754 ; dPal 'byor bzaṅ po, *rGya bod yig tshaṅ*, p. 363 sq. ; et *Myaṅ stod smad bar gsum gyi űo mšar gṭam gyi legs bšad mkhas pa'i 'jug űog*, p. 168 sq. Voir en dernier L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 42. — Phrag na rdo rje, le frère cadet de 'Phags pa qui avait pris pour femme la fille du prince mongol Kōden, épousa aussi une princesse de Ža lu, dont le père, le *sku žaṅ rŅa sgra*, fut d'ailleurs le *naṅ blon* du roi de Hor ; voir *Sa skya'i gduṅ rabs*, p. 236.



Dans un document adressé à Bu ston par la cour impériale de Dadu (Tai-tu, établi en 1272 près de Beijing), il est d'ailleurs explicitement reconnu qu'il n'a pas plu à ce maître d'accepter l'invitation impériale. Et il y est admis que Bu ston pût continuer, comme à l'accoutumé, de se consacrer à l'Enseignement du Buddha (*bstan pa*) au moyen de l'exposition (*'chad pa*) conforme à sa haute capacité intellectuelle, de la discussion (*rtsod pa*), de la composition de traités (*rtsom pa*), et de la réalisation spirituelle (*sgrub pa*), en d'autres termes moyennant les activités qui étaient jugées normales et idoines pour un moine érudit et *bla ma*<sup>184</sup>. D'une manière implicite, et sans doute involontaire, ce document émanant de la cour impériale laisse donc entendre que le rapport entre un grand maître bouddhiste et un empereur désireux de maintenir (quelle qu'en soit la raison) le statut de « donateur » vis-à-vis d'un *bla ma* a pu être en quelque sorte délesté, par suite de ladite neutralisation de la dimension politique, de la relation de subordination du *mchod gnas* au *yon bdag*.

Pour ce qui est de la relation que Bu ston avait avec son Dānapati tibétain, le myriarche et prince *sku žaṅ* de Ža lu, elle fut en principe de la même nature que le lien entre le Buddha et son Dānapati Anāthapiṇḍada, lequel a été cité comme modèle, ainsi qu'on l'a vu plus haut (p. 57, 70, 71, 75). Or, que ce fût justement ce modèle qui a été invoqué s'explique vraisemblablement, au moins en partie, par le fait que Bu ston pouvait soutenir précisément cette sorte de relation essentiellement religieuse avec un prince qui était à la fois un Tibétain et un bouddhiste. Par ailleurs, l'évocation du modèle d'Anāthapiṇḍada tenait vraisemblablement au traditionalisme puriste et profondément « vinayiste » caractéristique de Bu ston, qui n'en était pas moins un grand maître du Vajrayāna. A ces deux points de vue, donc, le modèle d'Anāthapiṇḍada se prêtait particulièrement bien à la relation que Bu ston entretenait avec son Dānapati tibétain<sup>185</sup>.

184. Voir le Document IX de Ža lu publié par G. Tucci, *Tibetan painted scrolls*, p. 752-754 : ... *ned kyis 'di phyogsu 'bod du btañ ba yin na'an mi spro ba yod pa 'dug yin na/ de rañ du blo phob la 'chad pa dañ/ brtsod pa brtsom pa/ bsgrub pa la sogs pa'i sgo nas/ śnar bžin bstan pa'i phyogs su 'bad pa thon/ ned la'añ sañs rgyas kyi bstan pa ma gtogs gžan bsam rgyu ci yod/ der yod pa'i sa skya gros pa dañ/ mi dpon bya ba byed pa rnams la'añ/ bsam pa bzañ po'i dran bskul gyis/ bdag gñer du 'gyur ba 'di nas byed pa yin/ lug gi lo zla ba dañ po'i tshes bevo lña la ta'i tu na yod pa'i dus su bris/. Ce document a été traduit par Tucci, p. 672, qui, dans sa note 987, a proposé 1343, ou plutôt 1355, comme la date du document. Voir en dernier L. van der Kuijp, *JAOS* 113 (1993), p. 536.*

185. Dans son livre *Central Tibet and the Mongols*, p. 127, L. Petech fait état d'un rôle « à moitié politique » qu'aurait assumé Bu ston en se fondant sur le passage où, au sujet de l'Ha rtse, Si tu Byaṅ chub rgyal mtshan écrit (*bKa' chems mThon ba don ldan* [Lhasa, 1986], p. 309) : *bla ma dam pa dañ/ mkhan chen bu ston pa'i dpañ lag tu bžag nas*. Petech traduit *dpañ lag* par « judicial custody ». En effet, il semble que le fief contesté de l'Ha rtse fût placé sous le contrôle de Bla ma dam pa bSod nams rgyal mtshan et de Bu ston en tant qu'arbitres dignes de foi et possédant une autorité religieuse.

Dans le bouddhisme tibétain, ainsi que dans la vie de Bu ston, le Vajrayāna a, certes, occupé une place très importante à côté du Pāramitāyāna, le mouvement tantrique n'étant assurément pas destiné uniquement à l'exportation. Mais dans le bouddhisme tibétain tel qu'il fut reçu par les princes mongols de la dynastie des Yuan, le Vajrayāna semble bien avoir pris une place prépondérante, cependant que, dans le bouddhisme du Tibet, il se trouvait plutôt coordonné avec le Pāramitāyāna, autrement dit avec la voie non tantrique. Il se peut que cette distinction puisse elle aussi nous aider à comprendre la différence assez sensible entre le lien ayant relié 'Phags pa et Qubilai et la relation parallèle, mais point identique dans les faits, entre Bu ston et le prince de Ža lu.

Or, si le lien entre 'Phags pa et Qubilai semble bien s'être fondé sur le modèle du Guru vajrayāniste, soulignons que, en soi, la relation *yon mchod* n'accuse pas un caractère exclusivement vajrayāniste dans le bouddhisme, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Rappelons aussi que les différents modèles de la relation *yon mchod* identifiés ici ne doivent pas être considérés comme incompatibles et mutuellement exclusifs. De fait, parmi les idéologèmes sous-tendant la relation entre 'Phags pa et Qubilai tels qu'ils ont été présentés dans nos sources, plusieurs schémas transparaissent soit successivement soit simultanément (cf. Section XVI).

#### XIX. — CONCLUSIONS : REMARQUES SUR LES NOTIONS D'AUTORITÉ SPIRITUELLE ET DE POUVOIR TEMPOREL ET L'ÉTUDE DU VOCABULAIRE AFFÉRENT À CES NOTIONS.

De la discussion précédente il ressort que la situation culturelle et religieuse où se trouvaient les Tibétains touchant leurs relations avec les Mongols aux <sup>xiii</sup>e et <sup>xiv</sup>e siècles était à peine moins cruciale que la situation militaire et politique à laquelle ils étaient alors confrontés. Mais malheureusement, dans les sources étudiées ici, les références à l'idéologie religio-politique et « constitutionnelle » adoptée dans cette situation sont fréquemment imprécises, aussi peu précises d'ailleurs que sont très souvent les références dans nos sources à l'histoire événementielle et politico-militaire. Au demeurant, en cherchant à conserver l'intégrité de la fonction religieuse de l'Officiant/Précepteur donataire (*mchod gnas*, *yon gnas*) et de réaliser ce qu'on pourrait nommer une neutralisation de la dimension politique latente dans la relation *yon mchod*, Sa skya Paṇḍi ta, 'Phags pa et leurs successeurs tibétains ont sans doute été très souvent obligés par les circonstances à parer au plus urgent, à gérer le quotidien au jour le jour, en procédant d'une manière plutôt pragmatique et peut-être intuitive, et

sans nécessairement pouvoir élaborer de véritables théories d'ordre religieux, politique et « constitutionnel » relatives à la relation entre l'Officiant/Précepteur spirituel et son Dānapati (*yon bdag*).

Il n'empêche que, dans une pareille situation, les hommes ont besoin de points de repères et de matrices conceptuelles pour organiser leur pensée et leur action. Or, la tradition du bouddhisme indo-tibétain pouvait fournir de telles références. Ici il s'est donc agi, non pas de retracer l'histoire de l'affrontement militaire et politique entre les Tibétains et les Mongols — tâche essentielle déjà entreprise par d'autres auteurs<sup>186</sup> — mais de chercher à identifier les schémas, concepts et idéologèmes religieux et culturels qui ont pu présider à l'organisation, à partir de notions indo-bouddhiques à caractère religieux et, éventuellement, socio-religieux et politico-religieux, des relations des grands *bla ma* tibétains — et surtout des Hiérarques du siège abbatial de Sa skya — avec la grande puissance mongole que représentaient les tchinggisides, et notamment le Grand *Qayan* Qubilai. Nous avons vu en effet que, dans leurs traditions bouddhiques, les lettrés tibétains avaient à leur disposition des précédents qui pouvaient leur servir de modèles, ou tout au moins d'archétypes peut-être moins conscients.

Comme ces modèles ne s'excluent pas, plusieurs ont pu exercer leur influence simultanément dans la constitution de l'idéologie politico-religieuse qui devait être mise en valeur entre 'Phags pa et Qubilai. A en juger d'après nos sources, c'est le modèle du Guru vajrayāniste qui semble bien avoir occupé le premier plan dans la conscience de plusieurs auteurs. C'est du reste ce modèle qui a rendu possible une sorte de neutralisation de la dimension politique dans la relation *yon mchod*. Mais, ainsi qu'on la vu plus haut, au moins deux autres modèles ont aussi pu jouer des rôles en contribuant, plus ou moins directement et plus ou moins consciemment, à l'élaboration de la relation *yon mchod*. De toute manière, une telle neutralisation n'était possible que si le *yon bdag* pouvait être reconnu comme « Roi de la Loi » : la relation *yon mchod* présupposait en effet l'exercice du pouvoir temporel par un Dharmarāja (*chos rgyal*) soutenu par son *mchod gnas*.

En revanche, dans la relation de *bla ma* à Dānapati théoriquement comparable, mais quelque peu différente au point de vue du modèle adopté, entre Bu ston et le prince *sku žaṅ* de Ža lu, l'exemple invoqué a été celui d'Anāthapiṇḍada, le grand marchand de Śrāvastī et le Dānapati du Buddha Śākyamuni et de la Communauté primitive. Ainsi qu'on l'a vu, ce choix de modèle s'explique sans doute d'une part

186. Et notamment par L. Petech dans son article de 1983 « Tibetan relations with Sung China and with the Mongols », in : M. Rossabi (éd.), *China among equals*, p. 173-203, et dans son livre de 1990 *Central Tibet and the Mongols*.

par le traditionalisme profondément « vinayiste » de Bu ston et d'autre part par la relation de bonne entente, basée sur une civilisation et une religion communes, que pouvait entretenir ce grand *bla ma* avec un autre Tibétain reconnu comme Dharmarāja, relation qui — à la différence de celle existant entre un *mchod gnas* tibétain et son *yon bdag* mongol — n'était pas obérée au départ par la force coercitive et la menace militaire et où il était donc moins nécessaire de neutraliser la dimension politique latente dans la relation *yon mchod*.

En procédant comme il le fit, il semble bien que Bu ston sut résister à la fonctionnarisation du clergé<sup>187</sup>, processus qui se manifesta sous la dynastie des Yuan dans les fonctions des *kouo-che* et *ti-che* et auquel d'autres grands *bla ma* succombèrent malgré eux quand ils ne s'y prêtèrent pas d'aventure.

L'étude philologique de l'emploi dans les sources des vocables socio-religieux et politico-religieux *mchod gnas/yon gnas* — termes qui correspondent à *dakṣiṇīya/dakṣiṇeya* en sanskrit (*dakṣiṇeyya* en pâli) — et *yon bdag* — terme équivalant à *\*dakṣiṇā-pati* (non attesté en sanskrit) qui sert à désigner un donateur princier ou royal (à la différence d'un *shyin bdag* = *dānapati* ou donateur ordinaire) — a montré que le premier ne saurait signifier « prêtre sacrificateur » (« Opferpriester »), traduction inexacte qu'on trouve parfois dans la littérature tibétologique<sup>188</sup>. Quant au terme *yon bdag*, son étude a montré qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un « patron », ainsi qu'on a souvent traduit, mais bien plutôt d'un donateur dans l'acception précise et quasi technique qu'a le terme *dānapati* dans les civilisations bouddhiques<sup>189</sup>.

De même, l'étude philologique des composés copulatifs *yon mchod* et *mchod yon* — termes synonymes dans ce contexte et dérivés tous les deux de *yon bdag* + *mchod gnas* — et l'examen de leur application dans l'histoire religio-politique de la Haute Asie ont établi qu'ils ne désignent pas la « relation de subordonnés à une classe dirigeante » selon une formule de l'historiographie chinoise contemporaine<sup>190</sup>. En ce qui concerne la traduction de *yon mchod/ mchod yon du gyur pa* par

187. Cette expression est de L. Dumont, *Royautes bouddhiques*, p. 227, 239 (voir ci-dessus, p. 52).

188. Voir la note 27.

189. Sur les inconvénients de la traduction « patron » pour *yon bdag*, de « prêtre » pour *mchod gnas* ou *yon gnas*, et donc de « relation entre patron et prêtre » pour *yon mchod* ou *mchod yon*, voir D. Seyfort Ruegg, « *mChod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas* : On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept », in : E. Steinkellner, *Tibetan history and language* (Mélanges G. Uray), p. 441-453.

190. Voir Tang Chi'an, « A commentary on the so-called Patron-Lama relationship in Tsepon Shakabpa's *A political history of Tibet* », *Tibet Studies* No. 1 (Lhasa, 1989), p. 69.

« redevable de tribut » (« tributpflichtig »)<sup>191</sup>, elle est simplement fantaisiste au point de vue tant de la philologie que de l'histoire. C'est de toute évidence parce qu'on s'est cru autorisé à mettre au rancart l'examen précis du vocabulaire socio-religieux et politico-religieux des civilisations de l'Inde et du Tibet, et parce que les études tibétaines se sont trouvées assujetties à certaines servitudes où on fait très peu de cas de la discipline rigoureuse de l'analyse historico-philologique, qu'on a pu proposer de pareilles interprétations tendancieuses et dénuées de fondement.

Une source supplémentaire de méprise réside dans le fait que la fonction socio-religieuse, et éventuellement politico-religieuse, du *mchod gnas/bla mchod* indo-tibétain a été simplement identifiée avec celles, plutôt officielles et bureaucratiques, du *kouo-che* et du *ti-che* sino-mongols malgré le fait que les notions que désignent ces deux séries de termes semblent bien correspondre à des représentations historiquement et conceptuellement distinctes qui relèvent de mentalités assez différentes.

Or, ainsi qu'on l'a vu, il est certain que la relation *yon mchod* a souvent comporté une dimension politique, aspect qui a été étudié de façon magistrale par Luciano Petech dans son livre *Central Tibet and the Mongols*. Mais elle ne se laisse certainement pas réduire sans reste à l'histoire politique, et il est donc nécessaire de tenir compte aussi des notions, idéologèmes et mentalités qui sous-tendent les fonctions, institutions et titres en cause. C'est ce que nous avons cherché à faire dans le présent travail.

Ainsi, s'il est vrai, par exemple, que le décret du futur Grand *Qayan* Qubilai de l'An 1254 aussi bien que son rescrit impérial de l'An 1264 se prêtent très légitimement à une interprétation politique, il demeure que l'auteur du premier — le *Bande šed bskyed ma* (ou '*Ja' sa bod yig ma*) publié pendant le règne du Grand *Qan* Möngke — ne jugea pas inutile de se référer à un problème religieux épineux, celui soulevé par l'opinion de « certains » selon laquelle il est possible d'atteindre la réalisation spirituelle sans qu'il soit nécessaire de se consacrer à l'étude : *la la na re bslab mi dgos sgom pa yin zer ba*<sup>192</sup>. Encore que les opposants visés dans ce décret aient vraisemblablement été des taoïstes<sup>193</sup>, l'allusion semble bien évoquer en même temps le *topos* classique du quétisme anti-intellectuel discuté vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle

191. Voir note 27.

192. Voir *Sa skya'i gdui rabs*, p. 166 ; D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, p. 106.

193. Voir J. Thiel, « Der Streit der Buddhisten und Taoisten zur Mongolenzeit », *Monumenta Serica* 20 (1961), p. 1-81 ; S. Jagchid, *Essays in Mongolian studies*, p. 106 sq. ; et L. Petech, « Tibetan relations with Sung China and with the Mongols », in : M. Rossabi (éd.), *China among equals*, p. 183-184.



au Grand Débat de bSam yas qui opposa un Simultanéiste ([g]cig c[h]ar ba) — le *ho-chang* et maître de Dhyāna chinois dénommé Mo-ho-yen (tib. Hva šaṅ Mahāyāna) — à des Gradualistes (*rim gyis pa*) tibétains tels que sBa Ye šes dbaṅ po, sBa dPal dbyaṅs et d'autres disciples ou associés de Śāntarākṣita et Kamalaśīla. (C'est d'ailleurs de cette manière que l'allusion en question a été interprétée par l'archiviste dPal 'byor bzaṅ po dans son *rGya bod yig tshaṅ* [p. 327] de 1434.) En somme, même dans un décret à caractère essentiellement politique, une allusion à un thème religio-philosophique a pu trouver sa place.

Certes, on a parfois penché à interpréter le Grand Débat de bSam yas lui-même comme un événement participant essentiellement de la politique, sinon comme l'expression d'une rivalité géopolitique sino-indienne. Cependant, dans la mesure où de pareilles interprétations sont passablement réductionnistes, elles ne sont pas de mise. De fait, même si le Grand Débat de bSam yas a lui aussi comporté une face qu'on pourrait qualifier de politique et qui était peut-être liée à des rivalités entre factions claniques ou aristocratiques et entre régions tibétaines — et aussi sans doute au choc culturel produit par la rencontre des civilisations indienne et chinoise chez les Tibétains alors occupés à rechercher et à adopter les traditions bouddhiques les mieux adaptées à leur esprit —, il demeure que les thèmes et *topoi* à l'ordre du jour de ce débat se laissent retracer, en tant que problèmes religio-philosophiques cruciaux et controversés, dans la littérature du bouddhisme indien bien avant la rencontre des civilisations tibétaines, chinoises et indiennes au Tibet du VIII<sup>e</sup> siècle. C'est dire que l'enjeu du Grand Débat fut bel et bien d'ordre religieux et philosophique, même s'il a comporté des aspects sociaux et politiques<sup>194</sup>. A la même enseigne, dans le cas de la relation *yon mchod* établie, quelque 450 ans après, entre 'Phags pa et Qubilai, il ne convient pas de passer sous silence les aspects, et les présupposés, religieux, culturels et « constitutionnels » relevant de l'histoire des mentalités.

Non moins important pour l'historiographie des représentations socio-religieuses et politico-religieuses du bouddhisme est le fait qu'il est souvent malaisé, sinon impossible, de tracer une frontière bien démarquée entre le « sacré » et le « profane », voire entre le spirituel et le temporel. Cela est très clair dans le cas des Bodhisattva-Rois que sont les dala'i-lamas qui, en tant que manifestations « nirmāṇiques » d'Avalokiteśvara/Lokeśvara, figurent à la fois comme des Bodhisattva ayant atteint le plus haut niveau du *lokottaramārga* et comme des

194. Sur les *topoi* traités au Grand Débat de bSam yas, voir D. Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective : On the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet* (Londres, 1989).

souverains compatissants actifs sur le plan inférieur du *laukika*. Ici il n'existe pas de cloison absolument étanche séparant radicalement le temporel et le spirituel, et l'opposition couramment admise entre le sacré et le profane perd alors de sa pertinence. Il va sans dire que, pour les époques et les régions en question ici, la notion moderne de l'Etat laïc ou séculier est à plus forte raison sans grande pertinence.

Ainsi donc, dans le contexte qui nous a surtout occupé dans le présent travail, l'opposition radicale entre « sacré » et « profane » s'est trouvée en large mesure évacuée au profit de l'opposition entre l'Officiant/Précepteur donataire (*mchod gnas*) et son Dānapati (*yon bdag*), et éventuellement aussi de l'opposition entre le *lokottara* « supramondain, transmondain » et le *laukika* « mondain ». La langue tibétaine note l'opposition monacal/laïc par les termes *ser skya* (< *ser mo ba*, *ser po* « jaune », couleur emblématique du religieux [*btsun pa* = *bhadanta* et *rab tu byuñ ba* = *pravrajita*] + *skya bo* « blanc », couleur caractérisant le maître de maison laïc) et *ban skya* (< *ban de* = *vandya* « révérend » + *skya bo*), tandis que l'opposition spirituel/temporel peut s'exprimer par des termes tels que *chos* ou *'jig rten las 'das pa* opposés contrastivement à *'jig rten pa*.

Aux termes des représentations idéologiques et « constitutionnelles » étudiées dans le présent travail, et selon l'historiographie qui y a trait, la remarque qui vient d'être faite au sujet de l'évacuation de l'opposition entre le sacré et le profane, et de la fluidité de la frontière entre le spirituel et le temporel, vaut donc pour la relation formalisée, sur une base personnelle plutôt qu'institutionnelle, entre Qubilai et 'Phags pa sous la désignation de *yon mchod*, rapport qui tient à la fois aux catégories du religieux et du socio-politique. Bien entendu, il nous est aujourd'hui impossible de pénétrer dans les cerveaux des personnages en question ; mais il paraît tout à fait naturel de supposer que, pour Qubilai aussi bien que pour 'Phags pa, les deux domaines étaient étroitement reliés entre eux dans le cadre de la notion religio-politique du Dharmarāja et Cakravartin. Au demeurant, dans nos sources, l'empereur Qubilai et le *'gro mgon* (*jagannātha*) 'Phags pa font parfois figure tous les deux de Dharmarāja (*chos rgyal*).

Ainsi, dans la pratique — et très souvent aussi dans la théorie — de ce que nous avons appelé, faute d'une terminologie plus précise, autorité spirituelle et pouvoir temporel en Haute Asie et en Asie méridionale, on se trouve devant une sorte de chevauchement partiel, sinon d'une imbrication presque totale, des deux ordres, lesquels ont d'ailleurs pu être conjugués au Tibet dans une seule et même personne. En conséquence, il arrive assez fréquemment qu'on se trouve dans l'impossibilité de démêler ces deux fonctions pour les cantonner chacune dans un domaine clairement et nettement délimité l'une par

rapport à l'autre. Pour l'historien du bouddhisme ainsi que pour celui de la Haute Asie et de l'Asie méridionale, cette constatation revêt une importance capitale. Elle démontre entre autres que les acteurs sur la scène de l'Histoire à ces époques pouvaient penser et organiser leurs affaires selon des catégories qui, sans être entièrement insolites et inconnues ailleurs, sont en tout cas assez différentes de celles du monde moderne : s'ils ont bien entendu été tout à fait capables de penser clairement et « rationnellement » (et, si l'on veut, « comme nous »), ils n'en possédaient pas moins leurs catégories de pensée et leur mentalité spécifiques qui furent formées par leurs civilisations et notamment par les traditions du bouddhisme.

DEUXIÈME PARTIE

SCIENCE RELIGIEUSE  
ET SCIENCES SÉCULIÈRES  
EN INDE ET AU TIBET :  
*VIDYĀSTHĀNA* INDO-BOUDDHIQUES  
ET *RIG GNAS* INDO-TIBÉTAINS

Remarques sur la nature  
et les finalités des études indo-tibétaines





## I

Par la dénomination « études indo-tibétaines » on entend d'ordinaire cette partie des études bouddhiques qui prennent pour objet les textes indiens conservés en tibétain dans le Recueil de la Parole du Buddha en traduction (*sañs rgyas kyi bka'* = *buddhavacana*, le *bKa'* 'gyur) et dans le Recueil des traités exégétiques en traduction (*bstan bcos* = *śāstra*, le *bsTan* 'gyur). Ces deux collections se composent des traductions tibétaines de textes originaux indiens en sanskrit ou, éventuellement, en moyen indien (*pāli*, etc.) exécutées par des équipes composées d'un ou de plusieurs spécialistes tibétains (connus comme *lo tsā ba*) travaillant le plus souvent avec un ou plusieurs érudits indiens (les *paṇḍita*), ainsi que quelques traductions faites sur des textes chinois.

Il s'agit là d'un aspect capital des études indo-tibétaines qui revêt une importance fondamentale pour l'étude du bouddhisme ainsi que de l'Inde parce que, dans un très grand nombre de cas, les originaux indiens des ouvrages contenus dans ces deux grands recueils ne nous sont plus accessibles et que leurs traductions tibétaines constituent donc les seules versions de ces textes actuellement à notre disposition. Même quand un texte indien original perdu, mais traduit en tibétain, a été en outre conservé dans une traduction chinoise (ou autre), c'est très souvent la version tibétaine, exécutée dans les conditions de fiabilité mentionnée plus haut, qui permet au lecteur moderne de se faire une idée plus ou moins exacte de l'original disparu. C'est que, dès le IX<sup>e</sup> siècle, les traducteurs tibétains avaient élaboré un système de traduction qui — à tout le moins dans le cas des meilleures versions — reflète la terminologie technique et la structure linguistique des originaux indiens de beaucoup plus près que les versions chinoises, aussi excellentes par ailleurs que puissent être ces dernières. Les traductions chinoises n'en conservent pas moins une très grande importance pour l'historien parce qu'elles sont très souvent plus anciennes que les traductions tibétaines des mêmes titres, et qu'elles peuvent ainsi correspondre à un état historiquement plus original des textes.

Par ailleurs, même si, grâce à un heureux hasard, un ouvrage indien nous est accessible dans sa langue originale, soit dans sa totalité soit

dans des fragments manuscrits et dans des citations, sa traduction tibétaine n'en conserve pas moins une très grande utilité pour l'édition critique du texte indien. Car elle permet de contrôler les lectures des manuscrits sanskrits et, très souvent, d'accéder à un état du texte qui est plus ancien que celui que nous présentent la plupart des manuscrits sanskrits disponibles, qui datent en général d'une période postérieure non seulement à la majorité des traductions chinoises mais aussi à nombre de traductions tibétaines. Il faut toutefois tenir compte de la possibilité selon laquelle une traduction tibétaine ancienne ait été remaniée avant de prendre sa forme canonique ou paracanonique que nous connaissons actuellement.

Par ailleurs, toute traduction étant dans une plus ou moins grande mesure un travail d'interprétation, en tant que témoin d'une exégèse pratiquée par des experts une bonne version tibétaine nous fournit une « lecture » courante, dans une ou plusieurs écoles bouddhiques, à une époque relativement reculée sinon contemporaine de l'ouvrage en question.

Enfin, une fois éditée de façon critique sur la base des manuscrits anciens de Dunhuang, Ta pho, etc., des différentes versions manuscrites et imprimées du bKa' 'gyur et du bsTan 'gyur, et d'éventuelles éditions paracanoniques, les traductions tibétaines rendent possible ce qu'on peut appeler des « rétro-traductions » en sanskrit d'un ouvrage dont l'original n'est plus accessible. La valeur du procédé de rétro-traduction — complété, dans les cas les plus favorables, par la reconstitution du texte indien à partir de fragments et de citations de l'original sanskrit — réside dans le fait qu'il permet au lecteur moderne de se faire une idée de la terminologie technique et de la structure linguistique d'un original indien perdu ou actuellement inaccessible. Car, à la différence de la majorité des versions chinoises, les traductions tibétaines suivent normalement de très près l'original indien en calquant sur celui-ci leur vocabulaire technique et, souvent, leurs locutions et leur syntaxe<sup>1</sup>.

Les finalités qui viennent d'être brièvement énumérées représentent des fonctions essentielles que les études indo-tibétaines sont appelées à remplir. Comme elles sont bien connues, et largement reconnues, il

1. Sur ces questions, ainsi que sur le sens de l'expression « paracanonique » et le procédé de « rétro-traduction », voir D. Seyfort Rugg, « Some reflections on translating Buddhist philosophical texts from Sanskrit and Tibetan », *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* 46/1 (1992) (Mélanges J. May), p. 367-391.

Sur la valeur des rétro-traductions en sanskrit, voir les bonnes remarques de E. Steinkellner, « Some Sanskrit fragments of Jinendrabuddhi's *Viśālāmalavati* », in : *A corpus of Indian studies (Essays in honour of Professor Gaurinath Sastri, Calcutta, 1980)*, p. 97-98. Et sur la valeur d'une traduction européenne d'un texte sanskrit « reconstitué », voir E. Steinkellner, « Methodological remarks on the constitution of Sanskrit texts from the Buddhist *pramāṇa*-tradition », *WZKS* 32 (1988), p. 109.

n'y a pas lieu d'insister davantage sur ces finalités. Soulignons seulement que les versions tibétaines des ouvrages d'origine indienne traduits à partir de la fin du VIII<sup>e</sup> siècle — une ou deux générations à peine après le début de la première grande diffusion du bouddhisme au Tibet (ainsi qu'en témoigne notamment le Catalogue *lDan/lHan dkar ma*<sup>2</sup>) — et incorporées au bKa' 'gyur et au bsTan 'gyur représentent, par leur étendue et qualité et aussi au point de vue de la rapidité de l'exécution de ce gigantesque travail de propagation de la civilisation indo-bouddhique, un des monuments les plus impressionnants connus de la transmission d'un bien intellectuel d'un peuple à un autre.

## II

Si, pourtant, les études indo-tibétaines devaient se cantonner exclusivement dans les limites des finalités qui viennent d'être énumérées, elles ne représenteraient au fond qu'une simple discipline auxiliaire annexe de l'indianisme. Or, en les considérant ainsi on perdrait de vue d'autres finalités intéressantes, et non moins importantes, des études indo-tibétaines, et on ne se ferait alors qu'une notion tout à fait partielle, et indûment restrictive, de ces études. Pour prévenir tout malentendu, disons donc d'emblée que ces études ne sont pas destinées à se limiter exclusivement aux emplois mentionnés, et que la notion d'études indo-tibétaines n'implique nullement leur subordination à l'indologie, contrairement à ce qu'on a parfois supposé. La tibétologie est en effet une discipline autonome, encore que tout récemment émancipée. Mais, sauf dans un petit nombre de centres d'études où elle a depuis longtemps, et fort heureusement, reçu droit de cité, cette émancipation reste inachevée, si tant est qu'elle ait été réellement amorcée : aujourd'hui comme il y a un siècle, on est souvent loin d'avoir formé une idée juste non seulement de ce que représente la tibétologie mais aussi de tout ce que représentent les études indo-tibétaines au sens compréhensif du terme. Cependant, comme désenclavement et émancipation ne doivent pas basculer dans l'autarcie, il importe de cultiver les études tibétaines en tenant compte de tout leur contexte historique et culturel, et partant de leurs dimensions sinologique, indologique et centre-asiatique, la civilisation tibétaine ne s'étant bien entendu pas constituée et développée en vase clos.

2. Voir M. Lalou, « Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-sroñ-lde-bcan », *JA* 1953, p. 313-353 ; et E. Frauwallner, « Zu den buddhistischen Texten in der Zeit Khri-sroñ-lde-btsan's », *WZKSÖ* 1 (1957), p. 95-103.

Que représentent les études indo-tibétaines au sens compréhensif dont il est question ici ?

A partir du VIII<sup>e</sup> siècle au plus tard certains grands lettrés tibétains faisaient en quelque sorte figure d'indianistes<sup>3</sup>, si bien que, toutes proportions gardées, on pourrait même affirmer qu'ils ont été parmi les premiers au monde à pratiquer l'indianisme. Certes, l'indianisme tel qu'il a été cultivé par ces Tibétains — qui ne l'ont assurément pas considéré comme une discipline purement historique et philologique « désintéressée » et exclusivement universitaire — servait à la propagation du Dharma bouddhique, et il participait ainsi à la fois de la religion (sotériologie, etc.) et de la philosophie (gnoséologie, etc.). La manière dont les Tibétains se sont intéressés à la civilisation indienne les distinguait par ailleurs des Chinois, qui à très peu d'exceptions près — tel un Hiuan-tsang (600-664)<sup>4</sup> — n'ont pas vraiment cherché à être des indianistes. Du reste, malgré le rôle capital que le bouddhisme y a aussi joué, l'Asie Orientale n'a jamais formé avec l'Inde ce qu'on pourrait appeler une véritable aire culturelle. La civilisation tibétaine en revanche apparaît beaucoup moins sinisée que celle des autres peuples limitrophes de la Chine, tels les Si-hia/Tangoutes, les Leao/Khitan, les Kin/Jurchen, et certains Mongols, sans parler des Vietnamiens, des Coréens et des Japonais, dont la majorité ont d'ailleurs adopté (ou adapté) l'écriture chinoise<sup>5</sup>.

3. Sur l'emploi de la langue sanskrite par les Tibétains, voir note 9 plus loin.

4. Cf. A. Mayer, *Xuanzang's Leben und Werk* (Wiesbaden, 1992).

5. Sur l'influence chinoise au Tibet ancien, notamment dans les domaines de la culture et de la politique, voir M. Soymié, « L'entrevue de Confucius et de Hiang T'o », *JA* 1954, p. 311-392; Ariane Macdonald, « Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290 », in : *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), p. 378 sq.; G. Uray, « L'annalistique et la pratique bureaucratique au Tibet ancien », *JA* 1975, p. 169; S. Karmay, « A gZer-mig version of the interview between Confucius and Phyva Koñ-tse lan-med », *BSOAS* 38 (1975), p. 562-580; R. A. Stein, « Saint et divin, un titre tibétain et chinois des rois tibétains », *JA* 1981, p. 231-275; id., « *Tibetica antiqua I* : Les deux vocabulaires des traductions indo-tibétaine et sino-tibétaine dans les manuscrits de Touen-houang », *BEFEO* 72 (1983), p. 149-236; id., « *Tibetica antiqua II* », *BEFEO* 73 (1984), p. 269-272; id., « *Tibetica antiqua III* : A propos du mot *gcug lag* et de la religion indigène », *BEFEO* 74 (1985), p. 98, 110-118; id., « *Tibetica antiqua VI* : Maximes confucianistes dans deux manuscrits de Touen-houang », *BEFEO* 78 (1992), p. 9-17; Y. Imaeda, « Towards an interpretation of the word *chis* », in : M. Aris et Aung Sang Suu Kyi (éd.), *Tibetan studies in honour of Hugh Richardson* (Warminster, 1979), p. 131-132; id., « L'identification de l'original chinois du Pelliot tibétain 1291 », *AOH* 34 (1980), p. 53-68; T. Takeuchi, « A passage from the *Shih-chi* in the Old Tibetan Chronicle », in : B. Aziz et M. Kapstein (éd.), *Soundings in Tibetan civilization* (New Delhi, 1985), p. 135-146; W. S. Coblin, « The Old Tibetan *Shangshu* Paraphrase », *JAOS* 111 (1991), p. 303-322, 523-539.

Sur l'apport de la médecine chinoise, voir F. Meyer, *gSo-ba rig-pa* (Paris, 1983), p. 66 sq. Des influences chinoises sont perceptibles aussi dans les arts plastiques (voir notamment H. Karmay, *Early Sino-Tibetan art* [Warminster, 1975]) et dans le *rtsis*.

Le phénomène d'inculturation (expression sans doute plus apte dans le présent contexte que le terme d'acculturation) et d'intégration par les Tibétains de la civilisation indienne constitue ainsi un des exemples les plus remarquables connus de l'Histoire du processus d'emprunt et d'assimilation d'une civilisation allogène.

Or, de nombreuses composantes de la civilisation tibétaine qui sont, du point de vue de la diachronie historique, d'origine indienne n'ont plus été perçues synchroniquement, dans le cadre de cette civilisation une fois constituée, comme exogènes en dépit de cette origine historiquement étrangère, origine qui n'était d'ailleurs nullement ignorée des Tibétains instruits eux-mêmes. C'est ainsi que, au Tibet, des éléments d'origine allogène ont contribué à former une civilisation présentant un aspect relativement homogène (ce qui ne veut assurément pas dire monolithique) au point de vue de la description synchronique sinon de la diachronie.

En conséquence, dans le domaine des études indo-tibétaines — où on rencontre bien entendu des phénomènes de discontinuité, voire de rupture, à côté d'autres phénomènes de continuité et de transformation progressive — il importe d'explorer toute la signification historique, et toute la portée théorique, des notions de transmission et de réception interculturelles aboutissant au phénomène d'inculturation évoquée ici. Il convient donc de souligner l'intérêt que revêtent les études indo-tibétaines pour le spécialiste des études interculturelles, ainsi que pour le chercheur qui s'occupe de l'étude comparée des idées et des institutions humaines à l'intérieur d'une « aire culturelle »<sup>6</sup>.

6. Sur la base de certaines données linguistiques, on a pu faire état d'une aire linguistique — d'un *Sprachbund* — ayant réuni des traits du tibétain (ou du tibéto-birman) et des langues de l'Inde. Bien entendu, il existe aussi d'importantes différences typologiques entre le tibétain et les langues de l'Inde. Quoi qu'il en soit, et sous certaines réserves, on peut parler d'une aire culturelle embrassant des secteurs importants des civilisations de l'Inde et du Tibet qui ne se limitent pas exclusivement au domaine bouddhique. — Sur l'aspect linguistique, voir C. Masica, *Defining a linguistic area* (Chicago, 1976) (avec le compo-rendu de M. Emeneau, *Language* 54 [1978], p. 204-208), et *The Indo-Aryan languages* (Cambridge, 1991), Index s. u. « Tibetan, Tibeto-Burman ». Sur l'ergativité — déjà étudiée en tibétain et en indo-aryen par C. Regamey, « A propos de la « construction ergative » en indo-aryen moderne », in : *Sprachgeschichte und Wortbedeutung* (Festschrift A. Debrunner, Berne, 1954), p. 363-381 — voir C. Masica, *Defining a linguistic area*, p. 12, 189, et *The Indo-Aryan languages*, p. 341-342 ; cf. G. F. Meier, « Ergativkonstruktionen in Sprachen des Himalaja », in : E. Richter et M. Taube (éd.), *Asienwissenschaftliche Beiträge* (Mélanges J. Schubert, Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft 32, Berlin, 1978), p. 107-112 ; P. Anderson, « Zero-anaphora and related phenomena in Classical Tibetan », *Studies in Language* 11 (1987), p. 279-312 ; et B. Zeisler, « Ergativ, Passiv und Antipassiv : Entwicklungen im Tibetischen », *ZAS* 24 (1994), p. 45-78. Et sur le développement de l'absolutif sur la base du tibéto-birman, voir B. Tikkanen, *The Sanskrit gerund* (Studia Orientalia 62, Helsinki, 1987), p. 314-317. Voir en général M.



## III

Aux alentours de l'an 800 le bouddhisme avait été à tel point assimilé par des Tibétains que certains auteurs étaient déjà capables, à cette période ancienne de la diffusion dans leur pays de la civilisation indo-bouddhique, de composer des traités sur le bouddhisme dans la « Langue du Dharma » (*chos skad*), une forme de la langue tibétaine qui venait justement d'être créée aux fins de la propagation du bouddhisme. Citons à témoin le *lTa ba'i khyad par* de Ye šes sde, le *lTa ba'i rim pa'i bśad pa* de dPal brtsegs et le *bKa' yañ dag pa'i tshad ma las mdo btus pa* attribué au roi Khri Sron lde btsan<sup>7</sup>. C'est ainsi que cette langue a été utilisée non seulement pour la traduction en tibétain des Sūtra, Tantra et Śāstra indiens mais aussi pour la composition de traités originaux tibétains. Elle se caractérise par l'emploi généralisé de lexèmes, de locutions et aussi de constructions syntaxiques calqués sur la langue source indienne, procédé qui constitue un trait typique d'une aire linguistique et culturelle<sup>8</sup>. Ainsi donc, sur le plan aussi de la langue, la continuité de la civilisation indo-bouddhique et de la civilisation tibétaine a trouvé une expression remarquable dans l'emploi, ininterrompu jusqu'à nos jours, du *chos skad*<sup>9</sup>.

Emeneau, *Language and linguistic area : Essays by M. B. Emeneau* (Stanford, 1980), p. 14, 132 sq.

7. Sur le premier de ces ouvrages en particulier, voir D. Ueyama, « Eside no bukkyō kōyō-sho », *Bukkyō kenkyū* 32-33 (1977), p. 19-45, et 37 (1981), p. 54-84 ; et D. Seyfort Ruegg, « Autour du *lTa ba'i khyad par* de Ye šes sde », *JA* 1981, p. 207-229.

8. Sur la « diffusion structurelle » — c'est-à-dire l'emprunt non seulement de mots mais aussi de structures syntaxiques et morphologiques — à l'intérieur d'une aire linguistique, cf. M. Emeneau, *Language and linguistic area*, p. 38 sq.

9. Quant à la maîtrise de la langue sanskrite par les Tibétains, en revanche, voir le jugement négatif de G. Tucci sur le Dalai Lama V (et d'autres Tibétains) dans son article, « The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit scholar », in : Kshitish Roy (éd.), *Sino-Indian studies (Liebenthal Festschrift)* 5/3-4 (Santiniketan, 1957), p. 235-240. Selon dGe 'dun chos 'phel, *gTam rgyud gser gyi thañ ma* (éd. Dhongthog, 1991), p. 291, la retraduction en sanskrit d'une partie de la *Bodhisattvāvadānakalpalatā* par 'Dar lo tsā ba (xvii<sup>e</sup> siècle) était fautive et incompréhensible pour un Indien. Cf. en général Losang Norbu Shastri, « Salient features of Sanskrit texts written in Tibet », in : Kameshwar Nath Mishra (éd.), *Aspects of Buddhist Sanskrit* (Sarnath, 1993), p. 116-123.

## IV

*vidyāsthāne pañcavidhe yogam akṛtvā  
sarvajñatvaṃ nāsti kathamcit paramāryaḥ/  
ity anyeṣāṃ nigrāhaṇānugrahaṇāya  
svājñārthaṃ vā tatra karoty eva sa  
yogaḥ*||

Le grand Noble [le Bodhisattva] n'arrive absolument pas à la science complète sans s'être appliqué à la Quintuple Science ; c'est ainsi que, pour maîtriser les uns et pour assister les autres, ou encore en vue de sa propre connaissance parfaite, il déploie en fait son effort.

Selon l'exégèse indo-tibétaine de cette stance prégnante du *Mahāyānasūtrālamkāra* (11.60), les cinq Sciences constitutives de la « science complète » du Bodhisattva sont la logique-et-dialectique (*hetuvidyā*) et la grammaire (*śabdavidyā*) — sciences qui peuvent concourir à soumettre (*ni-grah-*) ceux qui n'ont pas acquis la conviction spirituelle nécessaire (*anadhimukta*) —, la médecine (*cikitsāvidyā*) et les arts, métiers et techniques (*śilpakarmasthāna*) — sciences qui contribuent à aider (*anu-grah-*) ceux qui ont besoin d'assistance —, et la « science intérieure » (*adhyātmavidyā*) du Dharma — science qui permet d'atteindre par soi-même la science parfaite (*ājñā*). Du reste, en dernière analyse, tous les *vidyāsthāna* sans distinction concourent à l'acquisition de la science large et complète (*sarvajñatva*)<sup>10</sup>.

Ainsi, contrairement à ce qu'on a parfois supposé, les emprunts faits à l'Inde par les Tibétains ne se limitaient point au seul domaine religieux et philosophique proprement dit du bouddhisme. Ces emprunts embrassaient des secteurs très larges de la civilisation indienne, et le processus d'inculturation dont il est question ici concernait donc aussi bien la civilisation que la religion et la philosophie au sens strict.

La liste classique des sciences (*vidyāsthāna*) indo-bouddhiques — qu'on pourrait sans doute qualifier aussi de brahmano-bouddhiques — se compose au Tibet des disciplines suivantes, que des autorités tibétaines ont désignées du nom des cinq « Sciences Majeures » (*rig gnas che ba*) :

10. Voir le *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya* (attribué dans le bsTan 'gyur à Vasubandhu, mais qui est sans doute plutôt d'Asaṅga) 11.60 : *pañcavidhaṃ vidyāsthānam/ adhyātmavidyā hetuvidyā śabdavidyā cikitsāvidyā śilpakarmasthānavidyā ca/ tad yadarthaṃ bodhisattvena paryeṣitavyaṃ tad darśayati/ sarvajñatvapraptyartham abhedena sarvaṃ/ bhedena punar hetuvidyāṃ śabdavidyāṃ ca paryeṣate nigrāhārthaṃ anyeṣāṃ tadanadhimuktānāṃ/ cikitsāvidyāṃ śilpakarmasthānavidyāṃ cānyeṣāṃ anugrahaṇārthaṃ tadarthikānāṃ/ adhyātmavidyāṃ svayam ājñārthaṃ*

- (1) *nañ rig pa* = *adhyātmavidyā* « Science intérieure »
- (2) *gtan tshigs rig pa* = *hetuvidyā* « épistémologie et logique »,
- (3) *sgra rig pa* = *śabdavidyā* (*vyākaraṇa*) « grammaire »
- (4) *gso ba'i rig pa* = *cikitsāvidyā* « médecine »
- (5) *bzo rig pa* = *karmasthānavidyā* (*śilpa*) « arts, métiers et techniques ».

A côté de la première de ces « sciences », celle qualifiée d'« intérieure » et représentant spécifiquement l'enseignement du bouddhisme au sens propre, les quatre *vidyāsthāna* suivants figurent comme des sciences auxiliaires de la religion et de la philosophie, en d'autres termes comme des *ancillae philosophiae et religionis*. Mais elles ont été souvent qualifiées d'« extérieures » (*phyi [rol] pa* = *bāhyaka*) par opposition à l'*adhyātmavidyā* spécifiquement bouddhique, et de « communes » (*sādhāraṇa* = *thun moñ ba*), puisque, en Inde, elles constituaient le bien commun des bouddhistes et des non bouddhistes <sup>11</sup>.

Or, tous ces *vidyāsthāna* — l'« intérieur » strictement bouddhique ainsi que ceux qualifiés d'extérieurs et de communs — faisaient partie intégrante de la panoplie culturelle du Bodhisattva, qui se devait justement de parfaire son éducation, et son habileté en moyens salvifiques (*upāya* = *thabs*), par certaines sciences dites « mondaines » (*laukika* = *'jig rten pa*). Cette liste devenue classique des disciplines que doit cultiver le Bodhisattva se trouve notamment dans la *Bodhisattvabhūmi*, traité remontant (au plus tard) au IV<sup>e</sup> siècle consacré au Chemin du Bodhisattva. Après (1) l'*adhyātmavidyā* cette liste embrasse, sous la rubrique des *bāhyaka-śāstra* « sciences extérieures », (2) la logique (*hetuśāstra*), (3) la grammaire (*śabdaśāstra*), (4) la médecine (*[vyādhi-]cikitsāśāstra*), et (5) les arts, métiers et techniques « mondains » (*laukika śilpaśāstra*) <sup>12</sup>.

11. Remarquons que la notion de l'« extérieur » opposé à l'« intérieur », ou au bouddhique, n'a rien à voir avec l'opposition entre l'exotérique (*mdo lugs, phar phyin gyi lugs, mtshan ñid kyi theg pa*) et l'ésotérique (*snags lugs, rdo rje'i theg pa*), l'« intérieur » (*adhyātma*) recouvrant l'« exotérique » aussi bien que l'« ésotérique ».

12. Voir *Bodhisattvabhūmi* 1.8 (p. 96) où il est question de *śāstra* aussi bien que de *vidyā*, le *hetuśāstra*, le *śabdaśāstra* et le *cikitsāśāstra* étant des *śāstra* « extérieurs » (*bāhyaka*) alors que les *śilpakarmasthāna* sont qualifiés de « mondains » (*laukika*). La nature de ces *vidyāsthāna* est expliquée plus loin dans le même texte (p. 105). Et dans *Bodhisattvabhūmi* 1.14 (p. 212) il est dit que la nature de la *prajñā* du Bodhisattva consiste en l'analyse (*pravicaya*) des *dharma* qui s'appuie sur ces *vidyāsthāna*. La *prajñā* des Bodhisattva est en outre de deux sortes, « mondaine » (*laukikī*) et « transmondaine » (*lokottarā*). Nous avons trouvé la même liste des cinq *vidyāsthāna* dans le Bhāṣya du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* 11.60. Ce classement est repris par Bu ston dans son *dKar chag* du bsTan 'gyur de Ža lu (daté de 1334-1335), f. 110b sq. Voir aussi Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā* 3.12cd.; cf. Tsoñ kha pa, *Lam rim chen mo* (Qinghai, 1985), p. 449, 459-460 (où les *vidyāsthāna* sont rattachées à la *prajñā* qui connaît la *saṃvṛti*).

Dans les commentaires de [Vasubandhu-]Asaṅga et Sthiramati (D, tsi, f. 91b) sur le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* 18.25-26 où il est question du Bodhisattva supérieur par le *vastu*

L'étude et la pratique de ces sciences par les maîtres indiens et tibétains est un thème très régulièrement évoqué dans la description de leur éducation et de leurs activités intellectuelles, et on le trouve donc dans la littérature biographique et hagiographique du bouddhisme<sup>13</sup>.

— c'est-à-dire par sa *śāstrajñatā* = *bstan bcos/gtsug lag šes pa nīd* qui relève de la « concentration-conservation » procédant des *samādhimukha* et des *dhāraṇīmukha* (autrement dit des *vidyāsthāna* ayant pour nature *samādhi* et *dhāraṇī*) — on retrouve l'énumération de l'*adhyātmavidyā* et des *hetu-*, *śabda-*, *cikitsā-* et *śilpakarmasthānavidyā*. Dans ce dernier passage la *śāstrajñatā* se distingue de la *lokajñatā* (*Mahāyānasūtrālaṃkāra* 18.27-30). Voir aussi la *Mahāvīyutpatti* (éd. Ishihama et Fukuda) nos. 1558-1562 où se trouve la liste : *śabdavidyā* = *sgra* ('i) *rig pa*, *hetuvidyā* = *gtan tshigs kyi rig pa*, *adhyātmavidyā* = *nañ gi rig pa*, *cikitsāvidyā* = *gso ba'i rig pa* et *śilpakarmasthānavidyā* = *bzo'i gnas kyi rig pa*. Cf. *Mahāvīyutpatti* no. 4995 : *pañcasu sthāneṣu kṛtāḥ saṃvṛtaḥ* = *Cīvaravastu*, éd. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, Vol. III/2, p. 4.6-7. — Comparer les remarques de Huan-tsang (voir T. Watters, *On Yuan Chwang's travels in India* [Londres, 1904], I, p. 154 sq.) et de Yi-tsing (voir J. Takakusu, *A record of the Buddhist religion* [Oxford, 1896], p. 169).

Mais sur l'interdiction faite au Bhikṣu d'exercer le métier de peintre, voir Lin Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi* (Paris, 1949), p. 92-93 (cf. la référence à l'étude du *rūpa* dans le Vinaya, *Mahāvagga*, p. 77 [?]). Sur l'interdiction de la profession médicale, voir *Hōbōgirin* s. u. *Byō*, p. 238-240. La pratique professionnelle de la *gaṇanā* (« calcul » ?) a aussi été interdite dans un passage du Vinaya (*Mahāvagga*, p. 77). En général, toute *tiracchānavijjā* a été interdite au moine : *muddā* [*lag rtsis*], *gaṇanā* [*rtsis*], *saṃkhānam*, *kāveyya* « poésie », *lokāyata* (plusieurs de ces *kalā* ou arts figurent en tant que *bzo'i gnas*/s*gyu rtsal* dans la *Mahāvīyutpatti* 4971 sq.); voir par exemple le *Cullavagga*, p. 139 (leur pratique est une faute *dukkha*) ; *Dīghanikāya* I, p. 9-11 (leur pratique relève du *micchājīva*).

Du côté du brahmanisme et de l'hindouisme, on peut comparer les notions de *vidyā* et *śāstra*, et aussi de *kalā* et *śilpa*, ainsi que les *Vedāṅga* (*śikṣā*, *chandas*, *vyākaraṇa*, *nirukta*, *jyotiṣa* et *kalpa*) et les *Upaveda*. Dans l'*Arthaśāstra* (1.2) on trouve l'*ānvīkṣikī* — *Sāṃkhya*, *Yoga* et *Lokāyata* — à côté du Triple (Veda), de la *vārttā*, et de la *daṇḍanīti*. Dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 2.4.10 et 4.5.11, les *vidyā* sont bien entendu différentes des *vidyāsthāna* bouddhiques énumérés plus haut ; et les quatorze *sthānāni vidyānām* de la *Yājñavalkyasmṛti* (1.3) diffèrent eux aussi des *vidyāsthāna* du bouddhisme ; ce texte mentionne aussi les *vedāṅga*. Le terme *vidyāsthāna* se trouve pour la première fois en sanskrit dans le *Nirukta* (1.15) de Yāska. Les sciences que maîtrise le brahmane sont énumérées aussi dans le *Dīghanikāya* (I, p. 88). La distinction entre *parā vidyā* et *aparā vidyā* enseignée dans la *Muṇḍakopaniṣad* (1.1.4-5) est parallèle, mais non identique, à la division entre l'*adhyātmavidyā* et les autres *vidyāsthāna* dans le bouddhisme (voir plus loin, p. 104). — Sur l'érudition et les sciences indiennes, voir notamment L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, t. II (Paris, 1953), p. 85-194. La notion de culture *śāstra*ïque et « sanskritique » a été discutée d'une manière intéressante par G. S. Hupariker, *The problem of Sanskrit teaching* (Kolhapur, 1949) ; et le thème des *vidyā* a été placé dans le contexte de la sociologie des sciences par G. S. Ghurye, *Vidyās* (Bombay, 1957), p. 29-70. Sur la littérature paravédique des « sciences », voir P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Dichtung* (Berne, 1966), p. 5 sq.

13. Voir par exemple, pour la Vie d'Atiṣa *Dīpaṃkaraśrījñāna*, le *rNam thar rgyas pa*, f. 13a : *nañ rig pa*, *phyi rig pa*, *sgra rig pa*, *gtan tshigs rig pa*, *gso ba rig pa*, *bzo'i bstan bcos*, et f. 17a-21a (éd. H. Eimer, Wiesbaden, 1979, p. 43, 55-66) ; Nag tsho Tshul khrims rgyal ba, *bsTod pa brgyad cu pa* ; et 'Brom ston pa, *bsTod pa sum cu pa*, 3 : 'jig rten lugs kyi bstan bcos thams cad dañ | bzo dañ gso ba sgyu rtsal sna tshogs dañ | rig

Vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle au Tibet, l'étude de la grammaire et des arts littéraires fut spécialement cultivée dans le temple de Tshañs pa (Brahma) dans l'enceinte du monastère et séminaire de bSam yas près de Lhasa <sup>14</sup>.

Le premier des *vidyāsthāna* — l'*adhyātmavidyā* (*nañ rig pa*) — a plus précisément pour objet les douze *aṅga* de l'enseignement bouddhique <sup>15</sup>. Selon le grand savant tibétain Bu ston (1290-1364), cette science traite pourtant non pas du connaissable « tel qu'il est exactement et en réalité » (*śeś bya ji lta ba : yathāvad*, comme le font par exemple la *Triṃśikā* de Vasubandhu et le *Madhyamakālaṃkāra* de Śāntarakṣita), ni de la libération et de l'Omniscience (comme le font la *Bodhisattvabhūmi*, la *Śrāvakabhūmi* et le *Bodhicaryāvatāra*), mais du connaissable « en extension » (*ji sñed pa : yāvad*), à savoir des *skandha*, *dhātu* et *āyatana* (tels qu'ils ont été expliqués notamment par Asaṅga dans son *Abhidharmasamuccaya*) <sup>16</sup>.

La division ainsi établie dans la pensée bouddhique entre l'*adhyātmavidyā* et les autres *vidyāsthāna* est à première vue parallèle à la distinction instituée dans la *Muṇḍakopaniṣad* (1.1.4-5) entre une science (*vidyā*) qui est supérieure (*parā*) et une autre qui est inférieure

*byed kun la mkhas śiñ mkhyen pa rgyas* (éd. H. Eimer, in : *Hundred years of the Buddha Dharmankur Sabha*, Calcutta, 1992, p. 185). Pour la Vie de Śākyasrībhadrā, voir Khro phu Byams pa'i dpal, *Pañ chen śākyā śrī'i rnam thar bsodus pa* (éd. D. Jackson, *Two biographies of Śākyasrībhadrā*, Wiesbaden, 1990, p. 30). Pour la vie de Bu ston Rin chen grub, voir sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal (1318-1388), *Bu ston rnam thar*, f. 4b-6b. Le *topos* de la culture des *vidyāsthāna* par les maîtres tibétains a été grandement développé dans leurs *Vies*, à partir de celle de Sa skya Pañḍi ta qui passe pour avoir solidement établi au Tibet l'étude de ces *vidyāsthāna*. Un modèle pour ce *topos* a sans doute été fourni par des biographies du Buddha ; voir notamment, dans le *Lalitavistara*, les chapitres 10 (Lipiśālāsamdarśanaparivarta) et 12 (Śilpasamdarśanaparivarta) ; et Aśvaghōṣa, *Buddhacarita*, 2.24.

14. Voir Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 127b, ainsi que mKhas pa lDe'u, *rGya bod kyi chos 'byuñ rgyas pa* (Lhasa, 1987), p. 352 (*brda sbyor tshañs pa gliñ*) et bSod nams rgyal mtshan, *rGyal rabs gsal ba'i me loñ*, chap. XVIII, f. 83b-84a ; cf. D. Seyfort Rugg, *Buddha-nature, Mind and the problem of Gradualism in a comparative perspective* (Londres, 1989), p. 134. Sur l'étude des *rig gnas* et des *'jig rten pa'i gtsug lag* à l'époque ancienne à bSam yas, voir en outre « lDe'u Jo sras », *Chos 'byuñ chen mo bstan pa'i rgyal mtshan* (lDe'u jo sras kyis mdzad pa) (Lhasa, 1987), p. 122-123.

15. Voir le commentaire de Sthiramati sur *Mahāyānasūtrālaṃkāra* 11.60 (D, mi, f. 202b).

16. Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 18b-19a. Dans la pensée bouddhique, le niveau « extensionnel » et de surface (*ji sñed pa : yāvad*) s'oppose à celui de la réalité suprême telle qu'elle est (*ji lta ba : yathāvad*). La classification selon les deux catégories du *ji sñed pa* et du *ji lta ba* a été reprise par bDud 'joms 'Jigs bral ye śeś rdo rje (1904-1987), *sŅa 'gyur rñiñ ma pa'i bstan pa'i rnam gžag Legs bśad snañ ba'i dga' ston* (Kalimpong, 1967), f. 34a-40b. Selon cette autorité, les traités du Madhyamaka constituent la catégorie de traités qui exposent le *ji lta ba* (f. 40b). A ces deux catégories bDud 'joms a associé celle des traités qui exposent le moyen pour atteindre la délivrance et l'omniscience (f. 40b-41a), tels la *Bodhisattvabhūmi* et le *Bodhicaryāvatāra*.



(*aparā*). Mais ces deux divisions de la *vidyā*, l'une upaniṣadique et l'autre bouddhique, ne se recouvrent pas totalement. Tandis que, selon l'Upaniṣad, la *parā vidyā* constitue le moyen d'accès à l'absolu (*akṣara*), l'*adhyātmavidyā* bouddhique ne représenterait, avec les autres *vidyāsthāna*, qu'une *prajñā* de surface connaissant la *saṃvṛti* (*kun rdzob rtogs pa'i šes rab*) ; ce savoir se distingue donc de la *prajñā* profonde connaissant le *paramārtha* suprême (*don dam rtogs pa'i šes rab*) — la *śūnyatā* ou le *nairātmya* — laquelle correspond à la science de la réalité absolue (*gnas lugs rig pa*)<sup>17</sup>.

En ce qui concerne l'épistémologie et la logique occupant la deuxième place dans la liste susdite des *vidyāsthāna*, au Tibet on s'est souvent posé la question de savoir si cette *hetuvidyā* constitue une science « extérieure » (*bāhyaka*) non bouddhique (*phyi rol rig gnas : bāhyaka sāstra*) — ainsi qu'elle a été représentée dans la *Bodhisattva-bhūmi* déjà citée<sup>18</sup> — ou si elle revêt au contraire un caractère proprement bouddhique, ce qui la rapprocherait de l'*adhyātmavidyā*. En d'autres termes, on a soulevé le problème du caractère commun (*thun mon ba*), et non spécifiquement bouddhique, de cette science des raisons logiques (*hetu* = *liṅga*) et de l'argumentation dialectique et hypothétique, et partant de la continuité de la *hetuvidyā* bouddhique — ainsi que de la science du *pramāṇa* (*tshad ma*) ou connaissance correcte — avec la logique et l'épistémologie non bouddhique de l'Inde. Si, au Tibet, les deux points de vue ont été effectivement soutenus par des docteurs faisant autorité, c'est que la *hetuvidyā* pouvait être soit assimilée simplement au *tarka* — c'est-à-dire au raisonnement hypothétique et à la dialectique qui n'ont effectivement rien de spécifiquement bouddhique — soit considéré sous son aspect de *pramāṇa* (*vidyā*)<sup>19</sup> et de raisonnement (*yukti* = *rigs pa*), qui sont en revanche étroitement associés avec la compréhension du Dharma et de l'Écriture (*āgama* = *luṅ*)<sup>20</sup>. Quoi qu'il en soit, suivant le classement

17. Voir Klon rdol bla ma, *Rig gnas che ba sgra rig pa/ sñan nag/ sdeb sbyor/ zlos gar/ mñon brjod/ brda' gsar rñin gi khyad par las byuñ ba'i miñ gi rnam grañs* (gSuñ 'bum, ba), f. 1b-2a, qui renvoie à Tsoñ kha pa, *Lam rim chen mo*, p. 449 sq. (surtout p. 459-460).

18. Voir plus haut, p. 102 note 12.

19. Sur les connotations et les résonnances du terme *pramāṇa*, voir D. Seyfort Ruegg, « *Pramāṇabhūta, \*pramāṇa(bhūta)-puruṣa, pratyakṣadharman and sāṅskārtadharman* as epithets of the Rṣi, Ācārya and Tathāgata in grammatical, epistemological and Madhyamaka texts », *BSOAS* 57 (1994), p. 303-320.

20. Sur les valeurs du terme *rtog ge* = *tarka*, voir par exemple Koñ sprul Yon tan rgya mtsho, *Šes bya kun khyab* VI (t. II, p. 241), qui indique huit sens du mot ; et sur les *rtog ge pa* voir *ibid.*, II, p. 337-338. Dans le Catalogue de l'Dan dkar/lHan dkar, la section des traités logico-épistémologiques porte le titre de *tarka'i phyogs* ; et dans son *mKhas pa rñams 'jug pa'i sgo*, p. 5, Sa skya Pañḍita a assimilé *rtog ge* et *tshad ma*.

Sur le *rtog ge'i bstan bcos* en tant qu'extérieur au *nañ rig pa'i sde snod*, voir Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 17b (cf. f. 19a3), et Sañs rgyas rgya mtsho, *Vaidūrya g-ya' sel* § 198 (I,

des *vidyāsthāna* remontant au Bhāṣya du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* et adopté par Bu ston, la *hetuvidyā* représente une science qui permet à son adepte de soumettre des opposants (*gžan tshar gcod par byed pa'i rig pa'i gnas : nigrāha*)<sup>21</sup>.

Quant aux trois derniers membres de la liste des *vidyāsthāna* tibétains reproduite plus haut — la *śabdavidyā* ou grammaire, la *cikitsāvidyā* ou médecine et la *karmasthānavidyā* ou arts, métiers et techniques — on trouvera plus loin un échantillon des ouvrages du bsTan 'gyur qui en traitent.

A côté de ces cinq Sciences Majeures, parmi lesquelles la science du langage a régulièrement occupé une place de choix, des autorités tibétaines ont admis un deuxième groupe de *vidyāsthāna* indobouddhiques, ceux qu'ils ont désignés du nom de « Sciences Mineures » (*rig gnas chun ba*)<sup>22</sup>.

f. 282b). Sur le classement adopté notamment par sTag tshan lo tsa ba Śes rab rin chen (l'auteur du *Rig gnas kun śes* né en 1405) selon lequel épistémologie et logique (*tshad ma*) relèvent des « sciences extérieures », voir par exemple 'Jam dbyaṅs bžad pa'i rdo rje Ņag dbaṅ brtson 'grus, *Gruḥ mtha' chen mo* (éd. de Bla braṅ bKra śis 'khyil), II, f. 89b-95a. Selon Koṅ sprul, *Śes bya kun khyab*, I, p. 568, le Sa skya pa Ņag dbaṅ chos grags (1572-1641) considéra qu'il fallait tenir les traités de *tshad ma* pour des textes relevant globalement de la science intérieure, mais que, en soi, ce *śāstra* représente une science extérieure parce qu'il s'agit de la *pramāṇavidyā* (*nañ don rig pa tshan ba'i bstan bcos zēs bya dgos kyi/ bstan bcos no bo ni phyi rig par 'jog ste tshad ma rig pa'i bstan bcos yin pa'i phyir*). Pour l'opinion d'une autorité des rŅiñ ma pa, voir bDud 'joms Rin po che, *bsTan pa'i rnam gžag*, f. 37b-38a, qui estime lui aussi que la *hetuvidyā* est « extérieure » ; et il rejette donc l'idée, soutenue par certains érudits, que la logique appartient à l'Abhidharma. Quant aux dGa' ldan pa/dGe lugs pa, ils pensent que ce *śāstra* relève de la science intérieure. — Sur cette question, voir D. Jackson, « The status of Pramāṇa doctrine according to Sa skya Paṇḍita and other Tibetan masters : Theoretical discipline or doctrine of liberation ? », *Buddhist Forum* 3 (1994), p. 85-129.

21. Voir ci dessus, p. 101-102.

22. Sur les *rig gnas* = *vidyāsthāna* majeurs (*che ba*) et mineurs (*chun ba*) au Tibet, voir par exemple Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), *mKhas pa nams 'jug pa'i sgo* (éd. de Beijing, 1981), p. 4-6, où se trouvent énumérés les *śāstra* de la grammaire (*sgra*), du *pramāṇa*, de la poésie (*snān nag*, notamment les *Jātaka* !), de la métrique (*sdeb shyor*), de l'*ālaṃkāra* (*tshig gi rgyan* : Daṇḍin et le *Sarasvatikanṭhābhāraṇa*), de la lexicographie (*min gi űes brjod*), du *nātaka* (*zlos gar*), et de la médecine (*smān dpyad*), ainsi que les arts et métiers (*bzo rig pa*), le *gaṇita* (*rtsis*) et l'*adhyātma-vidyā* ; Bu ston Rin chen grub (1290-1364), *Chos 'byuñ*, f. 17a-19a ; dPal 'byor bzān po (Śrībhūtibhadra), *rGya bod yig tshan* (1434) (notamment sur la médecine, p. 191 sq.) ; Tsoñ kha pa, *Lam rim chen mo*, p. 449, 459-460 (à propos de la nature de la *prajñā*) ; dPa' bo gTsong lag phreñ ba (1504-1566), *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston*, Cinquième Partie, au chapitre intitulé *gTso bo rig gnas lña ji ltar byuñ tshul* (surtout p. 1503-1518 de l'éd. de Beijing, 1986) ; sDe srid Sañs rgyas mtsho (1653-1705), *Bai dūrya dkar po*, II, f. 288a sq. (de la réimpression de Dehra Dun, 1978), et *Bai dūrya g-ya' sel*, §§ 195-204 (I, f. 259a-II, f. 39b de la réimpression de Dehra Dun, 1976), et cf. § 91 (I, f. 169a, sur la notion de *gtsug lag*) ; Ņor chen Sañs rgyas phun tshogs (fin du xvii<sup>e</sup> s.), *Dam pa'i chos kyi byuñ tshul legs par bžad pa bstan pa rgya mtshor 'jug pa'i gru chen zēs bya ba rTsom 'phro kha skōñ bcas* (Ņor chos 'byuñ), f. 137a sq. ; Tshul khriṃ rin chen (1697-1774), *dKar chag* du bsTan 'gyur de sDe dge (éd. de Lhasa, 1985), p. 217-282 =

C'est ainsi que — à la suite de dPañ lo tsā ba Blo gros brtan pa (1276-1342, disciple de Šoñ Blo gros brtan pa)<sup>23</sup> — sTag tshañ lo tsā ba Šes rab rin chen (né en 1405), sNar thañ lo tsā ba Saṃghaśrī, et Rin spuñs pa Ņag dbaṅ 'jig (rten dbaṅ phyug) grags (pa) (1542-1625 ?)<sup>24</sup> firent de la poétique (*sñan ñag/dñags*), de la métrique (*sdeb sbyor*), de la lexicographie (*mñon brjod*) et du théâtre (*zlos gar*) les quatre branches annexes de la science du langage (*sgra rig pa* = *śabdavi-dyā*)<sup>25</sup>. Et c'est ainsi aussi que des traités sur la lexicographie et la métrique furent rangés dans la section du bsTan 'gyur consacrée à la grammaire<sup>26</sup>. (Voir ci-dessous, § V, p. 127-130.)

dPal khañ lo tsā ba Ņag dbaṅ Chos kyi rgya mtsho (dByaṅs can sñems pa'i sde, Karma 'phrin las II, né en 1456) a pour sa part

*Bod kyi rig gnas lha'i rnam gžag* (Beijing, 1981); lCañ skya Rol pa'i rdo rje (1717-1786), *Dag yig mkhas pa'i 'byuñ gnas*, ja, f. 15a sq.; Dzaya Pañdi ta Blo bzañ 'phrin las, *Thob yig*, f. 60a sq.; Kloñ rdol Ņag dbaṅ blo bzañ (1719-1794/5), *gSuñ 'bum*, vol. ba (*Rig gnas che ba sgra rig pa/ sñan ñag/ sdeb sbyor/ zlos gar/ mñon brjod/ brda' gsar rñin gyi khyad par rnam las byuñ ba'i miñ gi grañs*), et vol. ma (*bZo dan gso ba/ skar rtsis rnam las byuñ ba'i miñ gi grañs*); Koñ sprul Yon tan rgya mtsho (1813-1899), *Šes bya kun khyab*, I, p. 556 sq., et II, p. 204 sq. (éd. de Beijing, 1982); Ņag dbaṅ blo gros (Guru bKra šis, XIX<sup>e</sup> s.), *Chos 'byuñ* (Qinghai, 1990), p. 997-1036; bDud 'joms 'Jigs med ye šes rdo rje (1904-1987), *bsTan pa'i rnam gžag*, f. 34a-40b; rNam rgyal dbaṅ chen, *Gaṅs ljoñs bod kyi šes rig gi byuñ ba brjod pa Legs bśad blo gzar mgrin rgyan* (Sarnath, s. d. [ca. 1978]); et dMu dge bSam gtan rgya mtsho Mi 'jigs dbyaṅs can dga' ba'i blos gros, *Bod du rig gnas dar tshul mdor bśad bśad pa* (éd. du Sichuan, 1982). Voir aussi les traités relatifs aux *rig gnas* dans les *gSuñ 'bum* des maîtres tibétains à partir de Sa skya Pañdi ta (1182-1251) jusqu'à 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1912), ainsi que les indications bibliographiques précieuses sur des traités touchant aux *vidyāsthāna* (à partir du XIII<sup>e</sup> siècle surtout) fournies par A khu Šes rab rgya mtsho (1803-1875) (dans les chapitres sur la grammaire, la poétique, la lexicographie, le *rtsis*, les arts et techniques, et la médecine de son *dPe rgyun dkon pa 'ga' zig gi tho yig* (p. 577 sq. dans l'éd. de Lokesh Chandra, *Materials for a history of Tibetan literature*, Part III, New Delhi, 1963); et la section sur la grammaire et la poétique in Y. Kanakura et al., *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan works on Buddhism* (Sendai [1953]), p. 527 sq. Une liste étendue d'ouvrages en tibétain relatifs aux *rig gnas* se trouve dans Grags pa (éd.), *Bod kyi bstan bcos kha cig gi mtshan byaṅ Dri med šel dkar phreñ ba* (Xining, 1985), p. 1-60.

23. Sur ces savants traducteurs, cf. P. Verhagen, *History of Sanskrit grammatical literature in Tibet*, vol. 1 : *Transmission of the canonical literature* (Leiden, 1994), p. 88 sq.

24. Pour son traité de poétique, voir *The complete works of the Great Masters of the Sa skya sect of the Tibetan Buddhism*, vol. 8 (Tôkyô, 1968).

25. Voir Sañs rgyas rgya mtsho, *Yaidūrya g-ya' sel*, §§ 195-196 (I, f. 259a-b), qui cite le *Rig gnas kun šes* de sTag tshañ Šes rab rin chen (sur ce texte, voir la notice de D. Jackson, *The 'Miscellaneous Series' of Tibetan texts in the Bihar Research Society, Patna* [Stuttgart, 1989], no. 955). Ce classement est mentionné aussi par Kloñ rdol bla ma, *gSuñ 'bum*, ba f. 1b. Dans son *Chos 'byuñ*, f. 18b, Bu ston fait état de l'opinion selon laquelle la poétique (*sñan ñags*) est une branche de la grammaire, et aussi de l'opinion selon laquelle cette science est une des *vidyā* principales (*rig hyed kyi yan lag*).

26. Dans les éditions de Pékin et de sDe dge. Mais d'autres textes relevant de ces genres se trouvent dans la section Ņo tshar (éd. de Pékin) ou sNa tshogs (éd. de sDe dge), et (pour le *zlos gar*) dans la section sKyes rabs.

reconnu le « calcul astronomique » (*skar rtsis*) comme le cinquième *vidyāsthāna* dans la série des « Sciences Mineures »<sup>27</sup>.

Des ouvrages du *bsTan 'gyur* traitant de ces cinq sciences dites mineures seront énumérés dans la section suivante.

## V

Passons maintenant en revue de façon schématique quelques-unes des principales sources indo-tibétaines relevant des *vidyāsthāna* indobouddhiques (à l'exclusion de l'*adhyātmavidyā* et de la *hetuvidyā*) qui se trouvent presque toutes dans le *bsTan 'gyur*. Le sigle P se réfère à l'édition de Beijing (numérotée suivant D. T. Suzuki et al., *The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition*, Tōkyō, 1962), et le sigle D désigne l'édition de sDe dge (numérotée suivant H. Ui et al., *A complete catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai, 1934). On ajoutera quelques textes relevant de la littérature narrative, didactique et folklorique indienne qui ne se trouvent pas dans le *bsTan 'gyur*.

I. *rTsis* = *gaṇita*, « science du calcul » : numérologie, astronomie et astrologie (*skar ma'i rig pa* = *jyotirvidyā*), calendrier, divination<sup>28</sup>. Cf. *sKar rtsis*, astronomie ; et *bsTan rtsis*, chronologie de la Doctrine bouddhique (*śāsana*)<sup>29</sup>.

*Pratītyasamutpādacakra* attribué à Nāgārjuna (P 5811) (cf. Bu ston, *Chos 'byun*, f. 171b4, et son *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 115b) ;

*Yuddhajaya[arṇava?]-tantrarāja Svarodaya* (*dByaṅs 'char*) (P 5813, D 4322 ; traduction de Jayānanda de Ya tshe [= Semjā, Népal occidental] appartenant à la lignée spirituelle de Somānanda et d'Abhinavagupta)<sup>30</sup>. Bu ston a qualifié ce texte de

27. Voir Saṅs rgyas rgya mtsho, *Vai dhūrya g-ya' sel*, I, f. 259b ; et Kloṅ rdol bla ma, *gSuñ 'bum*, ba, f. 1b.

dPal khañ lo tsā ba est l'auteur du (*Dag yig*) *mKhas pa'i ṅag gi sgron ma*, lexique alphabétique, et du *Pad dkar phreñ ba*, lexique synonymique.

28. Sur les notions de *jyotis*, *gaṇita*, etc. en Inde, voir récemment D. Pingree, *Jyotiḥśāstra* (Wiesbaden, 1981).

29. Cf. D. Seyfort Ruegg, « Notes on some Indian and Tibetan reckonings of the Buddha's Nirvāṇa and the duration of his Teaching », in : H. Bechert (éd.), *The dating of the historical Buddha*, II (Symposien zur Buddhismusforschung, IV,2, Göttingen, 1992), p. 263-290.

30. Sur ce Jayānanda (qui est différent du Mādhyamika qui fut l'auteur du commentaire du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti), voir D. Seyfort Ruegg, *The literature of the Madhyamaka school of philosophy in India* (Wiesbaden, 1981), p. 113 note ; et L. van der Kuijp, « Jayānanda », *CAJ* 37 (1993), p. 194 sq.

« Tantra ou Śāstra de Tīrthika » (*mu stegs kyi rgyud dam bstan bcos*, *Chos 'byuñ*, f. 171b6) et de « Tantra de Tīrthika » (*mu stegs pa'i rgyud, bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 115b7), soulignant ainsi très clairement que le *bsTan 'gyur* contient des matériaux non bouddhiques. Ce texte se trouve dans la section *bZo rig pa* du *bsTan 'gyur* (ci-dessous, II) <sup>31</sup>.

Quant aux sources du *skar rtsis*, on cite notamment les Tantra bouddhiques de Kālacakra et de Saṃvara <sup>32</sup>.

II. *bZo rig pa* = *Śilpa-karmasthāna*, arts, architecture, métiers, iconométrie, etc <sup>33</sup>. Voici quelques titres :

*Citralakṣaṇa*, dont le premier chapitre est attribué à Nagnajit (P 5806, sans nom de traducteur) <sup>34</sup> ;

*Sambuddhabhāṣita-Pratibimbakṣaṇavivaraṇa* (P 5805, D 4315 ; traduction de Dharmadhara et Grags pa rgyal mtshan), attribué à Ātreya par Bu ston (*Chos 'byuñ*, f. 171b3, mais sans attribution dans son *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 115b) <sup>35</sup> ;

31. bDud 'joms Rin po che, *bsTan pa'i rnam gžag*, f. 38b, qualifie ce texte de *phyi rol dan thun moñ ba*. Cf. 'Ju Mi pham, *bKa' 'bum*, vol. Dhīḥ.

32. Voir Tshul khriṃs chos sbyor, *sKar nag rtsis kyi lo rgyus* (Lhasa, 1983) ; et bSam grub rgya mtsho et al., *Bod rgya skar rtsis rig pa'i tshig mdzod* (Sichuan, 1985). Cf. bDud 'joms Rin po che, *op. cit.*, f. 38b, qui qualifie les textes en question de *thun moñ ma yin pa* « non communs ».

33. Sur des aspects du *śilpaśāstra* indo-tibétain, voir en général L. S. Dargyab, *Tibetan religious art* (Wiesbaden, 1977) ; E. de Rossi Filibeck, « Quelques illustrations concernant les prescriptions architecturales dans les textes tibétains du Vinaya », in : *Demeures des hommes, sanctuaires des dieux* (Università di Roma « La Sapienza », Rome/Paris, 1987), p. 106-110 ; P. Denwood, « Uses of Indian technical literature in Tibetan architecture », *South Asian Studies* 6 (1990), p. 95-104 ; E. Lo Bue, « Iconographic sources and iconometric literature in Tibetan and Himalayan art », in : T. Skoruposki (éd.), *Indo-Tibetan studies* (Mélanges D. Snellgrove), p. 171-198 ; A. Chayet, *Art et archéologie du Tibet* (Paris, 1994) (bibliographie importante).

Voir aussi Haridas Mitra (éd.), *Buddhapratimālakṣaṇam* (Sarasvatī Bhavana Texts No. 48, Varanasi, 1933), et J. N. Banerjia (éd.), *Pratimālakṣaṇam*, *Journal of the Department of Letters, Calcutta University* 23 (1933) ; J. N. Banerjia, *The development of Hindu iconography* (Calcutta, 1974), p. 590-617 (l'Ātreyaśilpa). Voir en outre Lokesh Chandra, « The Rin-lhan and the Rin-hbyuñ », *Oriens Extremus* 8 (1961) ; id. (éd.), *Sādhana-mālā of the Panchen Lama bsTan-pa'i-ñi-ma-phyogs-las-rnam-rgyal* (New Delhi, 1974) ; et G. Bühnenmann, *\*Sādhanaśataka and \*Sādhanaśatapañcāśikā* (Vienne, 1994). Cf. H. Ruelius, *Śāriputra und Ālekyalakṣaṇa : Zwei Texte zur Proportionslehre in der indischen und ceylonesischen Kunst* (Göttingen, 1974) ; id., « Mañjuśrībhāṣita-Citrakarmasāstra : A Mahāyānistīc Śilpaśāstra from Sri Lanka », in : H. Bechert (éd.), *Buddhism in Ceylon and Studies on religious syncretism in Buddhist countries* (Göttingen, 1978), p. 89-99 ; E. W. Marasinghe, *Vāstuvidyā Śāstra ascribed to Mañjuśrī* (Delhi, 1989) ; id., *Citrakarmasāstra ascribed to Mañjuśrī* (Delhi, 1990).

34. Voir B. Laufer, *Dokumente der tibetischen Kunst I, Malerei : Das Citralakṣaṇa* (Leipzig, 1913) (cf. B. N. Goswamy et A. L. Dahmen-Dallapiccola, *An early document of Indian art : The 'Citrakṣaṇa of Nagnajit'* [New Delhi, 1976]).

35. Voir ci-dessus, note 33.



*Pratimā/Pratibimbamānalakṣaṇa* d'Ātreya (P 5807, D 4316 ; traduction de Dharmadhara et de Grags pa rgyal mtshan)<sup>36</sup> ; *Śāriputrāṣṭaka* (texte de *mo rtsis* : P 5812 ; traduction de Buddhaśrījñāna et de [Thar pa lo tsā ba] Ņi ma rgyal mtshan dpal bzañ po ; voir Bu ston, *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 115b : *Śā ri bu'i mo rtsis mtshan ma brgyad pa*).

III. *gSo ba rig pa (sMan)* = *Cikitsāvidyā*, médecine<sup>37</sup>. Voici quelques titres importants :

*Yogaśataka* de Nāgārjuna-pāda (P 5795, D 4306 ; traduction de Jetakarna, de Buddhaśrījñāna et de Thar pa lo tsā ba Ņi ma rgyal mtshan dpal bzañ po)<sup>38</sup> ;

*sMan dpyad 'tsho ba'i mdo* de Nāgārjuna-garbha (P 5796 ; D 4307) ;

*Aṣṭāṅgahṛdaya* de Vāgbhaṭa (c. 600) (P 5798, D 4310 ; traduction de Jālandhara (?) et de Rin chen bzañ po) ; et *Aṣṭāṅgahṛdayavṛtti Padārthacandrikāprabhāsa* de Candranandana (citée par Dhalhaṇa, x<sup>e</sup> s.) (P 5800, D 4309 ; traduction de Rin chen bzañ po avec Jālandhara)<sup>39</sup> ;

*Vaidyaka-Siddhasāra* de Ravigupta (c. 650) (P 5877, D 4434 ; traduction de Jinamitra, etc.)<sup>40</sup>. Dans D, ce texte est rangé dans la section (mDo 'grel) sNa tshogs ; dans P, il se trouve parmi les Ņo mtshar bstan bcos.

Dans le domaine de l'hippiatrie ou *Aśvāyurveda* — attestée au Tibet depuis les documents de Dunhuang<sup>41</sup> —, relevons le *Śālihotriya* (P 5876, D 4345 ; traduction de Rin chen bzañ po)<sup>42</sup>. Dans D, ce texte est rangé dans la section des Thun moñ ba lugs kyi bstan bcos ; dans

Le *dKar chag* du *bsTan 'gyur* de Ža lu par Bu ston mentionne aussi un *mChod rten gyi mtshan űid ston pa* traduit par Bu ston lui-même, information ensuite reproduite dans le *bsTan bcos 'gyur ro 'tshal gyi dkar chag Yid bžin nor bu rin po che'i za ma tog* (le Catalogue de 1362 du *bsTan 'gyur* de sNe gdoñ, dans le bKa' 'bum de sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal), f. 110a.

36. Voir ci-dessus, note 33. Voir aussi le *Drañ sroñ chen po Atri'i bus mdzad pa'i sku gzugs kyi tshad in* : Bo doñ Phyogs las rnam rgyal, *Collected works (Encyclopaedia tibetana)*, vol. 2 (New Delhi, 1969), p. 376-392 (cf. vol. 9 et vol. 10).

37. Cf. P. Cordier, « Introduction à l'étude des traités médicaux sanskrits inclus dans le Tanjur tibétain », *BEFEO* 3 (1903), p. 604-629.

38. Voir J. Filliozat, *Yogaśataka*, texte médical attribué à Nāgārjuna (Pondichéry, 1979). Bu ston a composé un bref commentaire de ce texte (bKa' 'bum, vol. ya).

39. Voir C. Vogel, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* (AKM 37.2, Wiesbaden, 1965). Cf. Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 171b.

40. Voir R. Emmerick, *The Siddhasāra of Ravigupta*, vol. 1 : Sanskrit text (Wiesbaden, 1980) ; vol. 2 : Tibetan version with facing English translation (Wiesbaden, 1982).

41. Voir A.-M. Blondeau *Matériaux pour l'étude de l'hippologie et de l'hippiatrie tibétaines* (Genève, 1972).

42. Cf. Lokesh Chandra, *Contents of two classical hippological treatises* (New Delhi, 1972).

P, il se trouve parmi les *Ño mtshar bstan bcos* (section qui suit les *Thun moñ ba lugs kyi bstan bcos*).

IV. Versions tibétaines de textes où l'on mis à contribution des matières tirées de la littérature panindienne pour présenter des idées et thèmes bouddhiques, et parfois non spécifiquement bouddhiques, à des fins édifiantes ou didactiques, éventuellement en faisant usage des arts littéraires.

A. *Jātaka* = *sKyes rabs*, récits des existences antérieures du Buddha, et *Avadāna* = *rTogs brjod*, apologues traitant des actes méritoires de diverses grandes figures du bouddhisme, genres littéraires qui puisent parfois aux matériaux « populaires » ou folkloriques panindiens. Voici quelques titres importants :

*Jātakamālā* d'Āryaśūra (P 5650, D 4150 ; traduction de Vidyākaraśiṃha et de Mañjuśrīvarman)<sup>43</sup> ; *Jātakamālāṭīkā* de Dharmakīrti (P 5651, D 4151 ; traduction de Janārd[h]ana et de Śākya blo 'gros) ;

*Jātakastava* de Jñānayaśas (D 1178 ; traduction de Dharmapālabhadra)<sup>44</sup> ;

*Jātakamālā* de Haribhaṭṭa (P 5652, traduction d'Alaṃkādeva et de Tshul khrims 'byuñ gnas sbas pa)<sup>45</sup> ;

*Saptakumārikāvadāna* de Gopadatta/Guhyadatta (gSañ bas [s]byin) (P 5419 et 5648, D 4147 et 4506 ; sans nom de traducteur)<sup>46</sup>.

Le *Jātakanidāna* pāli fut traduit en tibétain et inclus dans la section *Šer phyin* (Prajñāpāramitā) du *bKa' 'gyur* (*sKyes pa rabs kyi glen gzi*, P 748, D 32)<sup>47</sup>.

43. Ed. H. Kern, *Harvard Oriental Series I* (Cambridge, Mass. 1891). Cf. P. Khoroché, *Towards a new edition of Ārya-Śūra's Jātakamālā* (Bonn, 1987) (qui ne tient pas compte de la version tibétaine).

44. Voir D. R. Shackleton Bailey, « The Jātakastava of Jñānayaśas », in : *Asiatica* (Festschrift F. Weller, Leipzig, 1954), p. 22-29.

45. Cf. Ts. Damdinsüren, « Hare Jātaka », in : Perala Ratnam (éd.), *Studies in Indo-Asian art and culture*, vol. 5 (New Delhi, 1977), p. 29-35 ; M. Hahn, « Das Datum des Haribhaṭṭa », *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (Festschrift L. Alsdorf, Wiesbaden, 1981), p. 107-120 ; id., *Haribhaṭṭa and Gopadatta* (avec le texte de plusieurs Jātaka du *Haribhaṭṭajātakamālā*) (Studia Philologica Buddhica, Occasional Paper Series I, Tōkyō, 1992) ; id., *Haribhaṭṭa's Jātakamālā* (Kathmandu et Wiesbaden, 1993).

46. Voir L. Dargyay, *Die Legende von den sieben Prinzessinnen* (Vienne, 1978). Cf. J. Filliozat, *Bibliothèque Nationale, Catalogue du fonds sanscrit* (Paris, 1941), p. 85 ; M. Hahn, *Haribhaṭṭa and Gopadatta*, p. 13 sq. avec éd. du texte sanskrit (p. 58-72) ; id., *Der grosse Legendenkranz : Mahājātakamālā* (Wiesbaden, 1985), p. 31, 57.

47. Cf. P. Skilling, *JPTS* 19 (1993), p. 106-108. Le traducteur fut (Thar pa lo tsā ba) Ņi ma rgyal mtshan dpal bzañ po, un maître de Bu ston (1290-1364), selon le colophon de l'édition de sTog (cf. T. Skorupski, *A catalogue of the Stog Palace Kanjur* [Tokyo, 1985], no. 290).

La collection des Jātaka a été considérée comme un des six textes fondamentaux de l'école des bKa' gdams pa (*bka' gdams gzuñ drug*, avec l'*Udāna*, la *Bodhisattvabhūmi*, le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, le *Śikṣāsamuccaya* et le *Bodhi[sattva]caryāvatāra*)<sup>48</sup>.

Sur le genre littéraire du théâtre (*zlos gar* = *nāṭaka*) qui prend parfois pour thème la vie (antérieure) d'une grande figure du bouddhisme, voir VII C. Et sur le genre littéraire de la poésie savante (*kāvya* = *sñan nag*) proprement dite, qui peut prendre pour thème la vie du Buddha, voir VII A.

B. *Stotra/Stava* = *bsTod pa*, éloges, odes, hymnes. Voici quelques titres relevés comme exemples de l'emploi d'une forme littéraire commune aux bouddhistes et aux non bouddhistes mais ayant un contenu bouddhique :

*Gaṇḍīstotragāthā* attribuées à Aśvaghoṣa (P 2040, D 1149)<sup>49</sup> ;  
*Daṇḍakavṛttastotra* attribué à Nāgārjuna (P 4604 ; traduction de Buddhagupta et Kun dga' sñiñ po)<sup>50</sup> ;

*Mātrceṭa*, *Varṇārhavarṇastotra* (P 2029, D 1138 ; traduction de Sarvajñadeva, dPal brtsegs rakṣi ta, Padmākara et Rin chen bzañ po)<sup>51</sup> ;

*Mātrceṭa*, *Śatapañcāsatka* (*Prasādapratibodhodbhava*) (P 2038, D 1147 ; attribué à Aśvaghoṣa ; traduction de Śraddhākaravarman et Śākya blo gros) (~ *Mīśrakastotra* attribué à Mātrceṭa/Dignāga, P 2041 et D 1150 ; traduction de Kumārakalaśa et bSod nams bzañ po), avec *Ṭīkā* de dGa' byed sñan pa (\*Nāndipriya, P 2039, D 1148 ; traduction de Śraddhākaravarman et Śākya blo gros)<sup>52</sup> ;

*Mātrceṭa*, *Sugatapañcatrīmśatstotra* (*Ratnamālā*, P 2033, traduction de Rin chen bzañ po ; D 1142)<sup>53</sup> ;

*Mātrceṭa* (?), *Prañidhānasaptati* (attribué à Parahitagoṣa, P 5430

48. Sur les Jātaka et la littérature gnominique et didactique de l'Inde, voir en général M. Winternitz, *A history of Indian literature*, II, p. 125 sq.

49. Edition des textes sanskrit, chinois et tibétain par A. von Staël-Holstein, *Kien-ch'ui-fan-tsan* (*Gaṇḍīstotragāthā*), Bibliotheca Buddhica XV (St. Pétersbourg, 1913).

50. Manque dans l'édition de sDe dge. Voir M. Hahn, « Das Nāgārjuna zugeschriebene Daṇḍakavṛttastotra », *BIS* 3 (1987), p. 51-102.

51. Voir J.-U. Hartmann, *Das Varṇārhavarṇastotra des Mātrceṭa* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften, Göttingen, 1987) ; et J.-U. Hartmann et D. Maue, « Neue Spuren von Mātrceṭa's Varṇārhavarṇa », *ZDMG* 141 (1991), p. 69-82.

52. Voir D. R. Shackleton Bailey, *The Śatapañcāsatka of Mātrceṭa* (Cambridge, 1951) ; J.-U. Hartmann, *Neue Aśvaghoṣa- und Mātrceṭa-Fragmente* (NAWG, Göttingen, 1988), p. 85 sq.

53. Texte tibétain édité par P. Python, *Vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā* (Paris, 1973), p. 156-160.

et 5936, D 4392 et 4517 ; traduction de Dharmasrīrabha et dPal gyi lhun po)<sup>54</sup> ;

Udbhaṭasiddhasvāmin (mTho btsun grub rje), *Viśeṣa/Viśiṣṭastava* (P 2001 et 5476, D 1109 ; traduction de Rin chen mchog, revue par dPal brtsegs rakṣita)<sup>55</sup> ; id., *Sarvajñamaheśvarastotra* (P 2003, D 1111 ; traduction de \*Jārandana [Janārdana ?] et Rin chen bzañ po) ;

Śaṃkarapati/svāmin (bDe byed bdag po), *Devātiśayastotra* (P 2004 et 5477, D 1112 ; traduction de Rin chen mchog revue par dPal brtsegs rakṣi ta)<sup>56</sup> ;

Prajñāvarman, *Viśeṣastavaṭīkā* (P 2002, D 1110 ; traduction de \*Jārandana et Rin chen bzañ po) ; id., *Devātiśayastotraṭīkā* (P 2005, D 1113 ; traduction de \*Jārandana et Rin chen bzañ po)<sup>57</sup>.

C. *Subhāṣita* = *Legs par bśad pa*, littérature gnomique et didactique des maximes et sentences.

*Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* attribuée à (Ārya)Śūra (P 5424 et 5668, D 4168 et 4511 ; traduction de Rudra et de Śākya 'od)<sup>58</sup>.

Parmi les très nombreux recueils tibétains de maximes et de contes édifiants, mentionnons le *Legs par bśad pa rin po che'i gter* de Sa skya Pañḍi ta (1182-1251) ainsi que ses commentaires<sup>59</sup>.

54. Texte tibétain édité par C. Lindtner, *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* 38 (1984), p. 100-128. Le bsTan 'gyur contient plusieurs autres textes attribués à Mātṛceṭa.

55. Edition avec le commentaire de Prajñāvarman par Vidya Sagar Negi (Varanasi, 1985) ; édition et traduction allemande avec le commentaire de Prajñāvarman par J. Schneider, *Der Lobpreis der Vorzüglichkeit des Buddha* (Bonn, 1993). Voir aussi L. Zwilling, « The story of Vyāsa and Kāśīsundarī », *JIABS* 1 (1978), p. 65-70 ; id., « The *Viśeṣastava* of Udbhaṭasiddhasvāmin », in : A. K. Narain (éd.), *Studies in Pali and Buddhism* (Delhi, 1979), p. 407-414.

56. Edition de Losang Norbu Shastri, *Supra-divine praise* (Sarnath, 1990).

57. Selon le colophon de la *Viśeṣastavaṭīkā*, Sa skya Pañḍita compléta le commentaire dans les passages où il manquait dans le manuscrit indien. Sur Prajñāvarman, voir M. Balk, *Prajñāvarman's Udānavargavivaraṇa, Transliteration of its Tibetan version* (Bonn, 1984) ; id., *Untersuchungen zum Udānavarga* (thèse, Université de Bonn, 1988), p. 193 sq. ; J. Schneider, *op. cit.*

58. Voir H. Zimmermann, *Die Subhāṣita-ratna-karaṇḍaka-kathā (dem Āryaśūra zugeschrieben) und ihre tibetische Übersetzung* (Wiesbaden, 1975) ; et M. Hahn, *Die Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* (NAWG, Philologisch-historische. Kl., 1982/9, Göttingen, 1983).

59. Voir G. Bethlenfalvy, « Three *Pañcatantra* tales in an unedited commentary to the Tibetan *Subhāṣitaratnanidhi* », *AOH* 18 (1965), p. 317-338 ; J. Kolmaš, « The aphorisms (*Legs-bśad*) of Sa-skya Pañḍita », in : L. Ligeti (éd.), *Proceedings of the Csoma de Korös Memorial Symposium* (Bibliotheca Orientalis Hungarica, vol. XXIII, Budapest, 1978), p. 189-203 ; L. Sternbach, « Note on the « identification » of some sayings in Sa skya Pañḍita's *Subhāṣita-ratna-nidhi* », *AOH* 34 (1980), p. 249-262 ; J. Bosson, *A treasury of aphoristic jewels* (Bloomington, 1969) ; M. Hahn, « Zu den Quellen einiger Strophen aus Sa skya Pañḍitas *Subhāṣitaratnanidhi* », in : L. Ligeti (éd.),

D. L'existence au Tibet de l'épopée indienne de Rāma(ṇa) est attestée depuis les manuscrits de Dunhuang dans une version distincte du *Vālmiki-Rāmāyaṇa* <sup>60</sup>. Les Tibétains avaient aussi une connaissance du *Rāmāyaṇa* (*Ra ma ṇa'i gtam, dGa' byed kyi 'jug pa*) de Valmīka/Vālmiki (Grog mkhar [pa]) <sup>61</sup>.

La tradition tibétaine connaît en outre des matériaux relevant du *Mahābhārata* <sup>62</sup> et des *Purāṇa* <sup>63</sup>. On a signalé l'existence d'un ouvrage tibétain sur les dix incarnations (*'jug pa = avatāra*) de Viṣṇu <sup>64</sup>.

E. Légendes et contes (*sgruñ, gtam rgyud*, etc.).

L'historien dPa' bo gTsug lag phreñ ba (1504-1566) estimait que les *sgruñ* virent le jour au Tibet comme des signes avant-coureurs (*ltas*)

*Tibetan and Buddhist studies commemorating the 200th anniversary of the birth of Alexander Csoma de Kőrös* (Budapest, 1984), p. 251-266.

Il existe une importante littérature tibétaine de *legs bśad*. Citons ici le *dGe ldan legs bśad* de Pañ chen bSod nams grags pa (1478-1554) publié à Lhasa en 1983 avec le commentaire de dByaṅ can dga' ba'i blo gros (sur ce dernier, voir H. Eimer, in : *Vicitrakusumārījālī, Volume presented to R. O. Meiszahl on the occasion of his eightieth birthday*, Bonn, 1986], p. 49-60) ; cf. le compte-rendu de L. van der Kuip, *JAOS* 106 (1986), p. 617-621.

60. Pour la version de Dunhuang, voir J. W. de Jong, *The story of Rāma in Tibet* (Stuttgart, 1989).

61. Cette connaissance se fonde en grande partie sur les commentaires de Prajñāvarman (voir plus haut, IV B). Sur la version du *Rāmaṇa'i rtogs brjod* de Žaṅ žūñ Chos dbaṅ grags pa (1404-1469), voir les articles de bSam pa'i don grub et de Klu byams in : *Kruñ go'i bod kyi šes rig*, no. 4, 1992, p. 42 sq. et p. 57 sq. 'Ju Mi pham (1846-1912) fait preuve d'une connaissance de la légende de Rāma dans son commentaire du *Kāvyaśāstra* de Daṇḍin. Au <sup>xx</sup> siècle, dGe 'dun chos 'phel (1905 ?-1951) aurait traduit en tibétain des passages du *Rāmāyaṇa*. Voir aussi Ts. Damdinsüren, *Ramayana mongold delgersen ni* (Ulan Bator, 1976).

62. Dont l'auteur est connu de la tradition tibétaine comme rGyas pa = Vyāsa ou Glin las skyes pa = Dvaipāyana.

Une des principales sources pour la connaissance au Tibet des matériaux du *Mahābhārata* fut Prajñāvarman (ci-dessus, IV B). Sur le thème de Pāṇḍu (sKya [b]señ), des Cinq Pāṇḍava (sKya seṇ bu lña), des Kuru/Kaurava (sGra ṇan), et sur le *topos* de l'émigration de Rūpati dans le Pays des Neiges, voir par exemple bSod nams rtse mo, *Chos la 'jug pa'i sgo*, f. 50a ; Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 122b-123a ; bSod nams rgyal mtshan, *rGyal rabs gsal ba'i me loñ* (éd. Kuznetsov), p. 46 ; 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther sñon po*, ka, f. 18b (Roerich, p. 36) ; bSod nams grags pa, *Deb ther dmar po'i deb gsar ma* p. 15-16 ; Padma dkar po, *Chos 'byuñ bsTan pa'i padma rgyas pa'i nñn byed*, f. 157a-b ; Sum pa mkhan po Ye šes dpal 'byor, *dPag bsam ljon bzañ* (éd. S. C. Das), p. 147-148. Sur l'origine mythique des Tibétains, cf. H. Wenzel, « The legend of the origin of the Tibetan race », *Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum* (Stuttgart, 1893), p. 170-172.

63. Voir par exemple Prajñāvarman, *Viśeṣastavaṭikā* (P), f. 44b. Sur des légendes purāṇiques au Tibet, cf. S. K. Pathak, « The Purāṇa stories retold in Tibetan language », *JBRs* 53/54 (1977-78), p. 775-778. Les commentaires du *Legs bśad rin po che'i gter* de Sa skya Pañḍi ta contiennent de nombreuses légendes indiennes.

64. Voir A khu Ses rab rgya mtsho, *dPe rgyun dkon pa 'ga' žig gi tho yig* (éd. Lokesh Chandra), no. 13005 (section sur le *kāvya*) : *Khyab 'jug gi 'jug pa bcu'i rnam bzag rGya bal mkhas pa'i gsuñ rgyun gañs can rna ba'i bdud rtsi*.



pour présager la diffusion future des Sūtra et Āgama<sup>65</sup>. De fait, les maîtres de l'école des bKa' gdams pa faisaient un très large emploi des contes dans leur prédication de la Bonne Loi.

Des « Contes du *Vetāla* (ro sgruñ) » (cf. la *Vetālapañcaviṃśatikā*) se trouvent parmi les « Contes dharmiques » (*chos sgruñ*) du Cycle de Klu sgrub (sñiñ po) = Nāgārjuna(garbha) et Zla grags = Candrakīrti, et aussi de bDe spyod bzañ po = Udayanabhadrā/Sātavāhana tel qu'il fut transmis par les bKa' gdams pa suivant Atiṣa ; le Nāgārjuna dont il s'agit ici est manifestement l'alchimiste<sup>66</sup>. Des « Contes du perroquet » (cf. la *Śukasaptatī*) se retrouvent dans le bKa' gdams glegs bam (*Bu chos*)<sup>67</sup> ; parmi eux on trouve un Jātaka de Ge sar, le fils du roi Padma<sup>68</sup>. Des matériaux appartenant au *Pañcatantra*

65. Voir *Chos 'byuñ mKhas pa'i dga' ston* (1564), ja, f. 8b-9a. Cf. R. A. Stein *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), p. 420 sq.

66. Edition de Ts. Damdinsüren, *Töbed mong'ol siditü kegür-ün üliger* (*Tibetan and Mongolian tales of Vetāla*) (*Corpus Scriptorum Mongolorum* II, Ulan Bator, 1962) avec textes tibétains, repris en partie dans *Ro dños grub can gyi gnam rgyud* (Masuri, 1964) ; L. Lörincz, « Les « Contes du cadavre ensorcelé » (*Ro sgruñ*) dans la littérature et le folklore tibétains », *AOH* 18 (1965), p. 305-316 ; id., « Les recueils ro-sgruñ tibétains contenant 21 contes », *AOH* 21 (1968), p. 317-337 ; A. W. Macdonald, *Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine*, vol. 1 (Paris, 1967) et vol. 2 (Paris, 1972) ; dPal mgon 'phags pa klu sgrub kyis mdzad pa'i ro lañs gser 'gyur gyi chos sgruñ ñer geig pa rgyas par phyé ba (*Ro sgruñ*) (Lhasa, 1980). Cf. A. H. Francke, « Die Geschichten des toten No-rub-can », *ZDMG* 75 (1921), p. 72-96 ; M. Emeneau, « Central Asiatic versions of the *Vetālapañcaviṃśati* », réimpression in : B. van Nooten (éd.), *Sanskrit studies of M. B. Emeneau* (Berkeley, 1988) ; R. A. Stein, *Recherches ...*, p. 426 sq. (sur le rôle de Nāgārjuna et des bKa' gdams pa dans la transmission des contes en question) ; D. Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke sowie Tonbandaufnahmen tibetischer Erzählungen* (*Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*), Teil 5 (Wiesbaden, 1973), p. xxiv-xxv (qui conteste l'origine indienne de la majorité des ro sgruñ).

Sur Nāgārjuna, bDe spyod et les « Contes d'alchimie » (*mi ro la gser sgrub*), voir en outre le Jātaka du roi sKyabs sbyin dans le bKa' gdams glegs bam, *Bu chos* (Deuxième Khu chos), kha, f. 85a-b. Cf. R. A. Stein, *Recherches ...*, p. 426 sq. Et sur le bKa' gdams glegs bam lui-même, voir A. Vostrikov, *Tibetan historical literature* (Calcutta, 1970), note 303 ; H. Eimer, *Berichte über das Leben des Atiṣa (Dīpaṃkaraśrījñāna)* (Wiesbaden, 1977), p. 71 sq. — Quant à Udayana(bhadrā), Sātavāhana et Jetaka/Jantaka comme associés de Nāgārjuna, voir E. Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, III (Louvain, 1970), p. LIII-LIV ; D. Seyfort Rugg, « Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna », in : *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), p. 448 note 4.

Sur le genre littéraire distinct des 'das log et ses parallèles indiens, voir F. Pommaret, *Les revenants de l'Au-delà dans le monde tibétain* (Paris, 1989).

67. Voir le Khu dañ dag snañ 'brel ba'i tshoms dañ bcas pa'i khu chos, dans le bKa' gdams glegs bam, *Bu chos*, kha f. 34a sq. Cf. D. Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* (VOHD), Teil 8 (Wiesbaden, 1981), p. 16-23, 305 ; et S. Herrmann, *Die tibetische Version des Papagaienbuches* (St. Augustin, 1983).

68. Voir le Khu dañ dag snañ 'brel ba'i tshoms dañ bcas pa'i khu chos dañ po, in : bKa' gdams glegs bam, *Bu chos* (Troisième Them skas du Khu chos dañ po), kha, f. 63b3 sq. Cf. R. A. Stein, *Recherches ...*, p. 112, 426 ; D. Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* (VOHD), Teil 8, p. 18-19.

(dont on sait les liens qui l'unissent avec la littérature des Jātaka) se retrouvent dans le *bKa' gdams glegs bam* (*Pha chos*)<sup>69</sup>, ainsi que dans des commentaires du *Legs par bšad pa rin po che'i gter* de Sa skya Paṇḍi ta<sup>70</sup>. Des « Contes du trône de Vikrama » (cf. la *Siṃhāsanadvātriṃśikā* ou le *Vikramacarita*) des cycles du Roi Bhoja (« Arji Burji ») et du Roi Kṛṣṇa (« Ki si na ») existent également en traduction tibétaine<sup>71</sup>.

Parmi les écrits des grands maîtres des *bKa' gdams pa* contenant des légendes ayant servi d'*exempla* (*dpe*) édifiants, mentionnons le *dPe chos* de Po to ba (1031-1105, disciple d'Atiṣa) et le *Be'u bum sñon po* de Dol pa Šes rab rgya mtsho.

Tandis que les *Subhāṣita* (*Legs bšad*) ont souvent été expliqués et illustrés par des exemples tirés de la littérature des contes (*kathā*), la littérature des *Subhāṣita* et des *Kathā* est étroitement liée au *Nītiśāstra* (ci-dessous, V).

V. *Nītiśāstra*, science de la bonne conduite morale et aussi du gouvernement (*lugs kyi bstan bcos*), « commune » (*thun moñ ba*) tant aux non bouddhistes qu'aux bouddhistes, qui a des liens avec la littérature des *subhāṣita* (ci-dessus, IV C)<sup>72</sup>. Relevons quelques titres

Au xix<sup>e</sup> siècle, 'Ju Mi pham consacra plusieurs traités au culte de Ge sar (gSuñ 'bum, vol. na); cf. D. Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* (VOHD), Teil 5, p. xxix.

69. Voir Ts. Damdinsüren, « Das Märchen vom Zauberer », in : E. Richter et M. Taube (éd.), *Asienwissenschaftliche Beiträge* (Mélanges J. Schubert), p. 13.

70. Voir G. Bethlenfalvy, « Three Pañcatantra tales in an unedited commentary to the Tibetan *Subhāṣitaratananidhi* », *AOH* 18 (1965), p. 317-338. — Sur le *Pañcatantra*, voir aussi Ts. Damdinsüren, *Mongolian and Tibetan stories from the Pañcatantra* (Corpus Scriptorum Mongolorum VII, Ulan Bator, 1964).

71. Le *rGyal po bi kra mi ji ta'i spyod pa šñi mi dañ po nas bcu gsum gyi bar du rgyal po arji burji dañ phan tshun smra bar byed pa'i lo rgyus* a été publié, avec une version mongole, par Raghu Vira, *Araji Booji* (New Delhi, 1961), p. 363-453 (version comprenant treize contes). Cette version tibétaine fut traduite du mongol. Pour une autre version mongole, qui est assez éloignée du *Vikramacarita* sanskrit, voir C. R. Bawden, *Tales of King Vikramāditya and the Thirty-two Wooden Men* (New Delhi, 1960). Cf. F. Edgerton, *Vikrama's adventures* (Cambridge, Mass., 1926); H. Jörgensen, *Bāṭisaputrikākathā, A Newārī recension of the Siṃhāsanadvātriṃśatikā* (Copenhagen, 1939).

Selon Bawden (*op. cit.*, p. 9), le thème du transfert par Vikramāditya de sa conscience (*'pho ba*) dans le cadavre d'un oiseau (Conte IX) constitue un lien entre ce cycle de contes et l'« Histoire de l'Oiseau Nīlakaṇṭha(candra) », le *Byaṅ chub kyi sems mña ba'i bya* (*khu byug*) *mgrin sñon zla ba'i rtoḡs pa brjod pa*, qui est un texte tardif d'origine tibétaine composé par un certain « Mati » de la famille des gNubs. Sur ce dernier ouvrage voir J. Bacot, *La vie de Marpa le « Traducteur » suivie d'un chapitre de l'Avadāna de l'Oiseau Nīlakaṇṭha* (Paris, 1937); D. Schuh, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke* (VOHD), Teil 8, p. 23 sq. Cf. W. Heissig, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke* (Wiesbaden, 1954), p. 132-134; id., *Geschichte der mongolischen Literatur* (Wiesbaden, 1972), p. 196 sq., 215 sq.

72. L'*Arthaśāstra* 1.2 mentionne la *dañdanīti* dans sa liste des *vidyā*. Sur le *rGyal*

importants qui se rattachent plus ou moins étroitement à cette catégorie en ajoutant des Epîtres parénétiques qui passent pour avoir été adressées à des rois par des maîtres bouddhistes :

« Le cycle de Nāgārjuna » : le *Prajñāśataka* (P 5414 et 5820, D 4328 et 4501 ; traduction de Sarvajñadeva et de dPal brtsegs)<sup>73</sup>, le *Nītiśāstra-Prajñādaṇḍa* (P 5821, D 4329 ; traduction de Śīlendrabodhi et de Ye šes sde)<sup>74</sup>, et le *\*Nītiśāstra-Janapoṣaṇabindu* (P 5822, D 4330 ; traduction de Śīlendrabodhi et de Ye šes sde)<sup>75</sup>. Mentionnons en outre la *Rājaparikathā-Ratnāvalī*, traité parénétique et d'édification destiné à l'instruction d'un roi et attribué également à Nāgārjuna (P 5658, D 4158 ; traduction de Jñānagarbha et Klu'i rgyal mtshan, c. 800, revue, c. 1100, par Kanakavarman et [Pa tshab] Ņi ma grags)<sup>76</sup>, avec la *Ṭīkā* d'Ajitamitra (P 5659, D 4159 ; traduction de Vidyākaraprabha et de dPal brtsegs)<sup>77</sup> ; et le *Suḥrlekha* (P 5409 et 5682, D 4182 et 4996 ; traduction de Sarvajñadeva et de dPal brtsegs), autre texte attribué à Nāgārjuna<sup>78</sup> ; *Mātṛceṭa*, *Mahārāja-Kaṇika-lekha* (P 5411 et 5684, D 4184 et 4498 ; traduction de Vidyākaraprabha et de Rin chen mchog, revue par dPal brtsegs)<sup>79</sup> ;

*po lugs kyi bstan bcos* de 'Ju Mi pham, qui contient des *legs bśad*, voir ci-dessous, note 85.

Selon Bu ston, *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 116a, le *nītiśāstra* est une science « commune » (*thun moñ ba lugs kyi bstan bcos*). Dans la terminologie de bDud 'joms Rin po che, *bsTan pa'i rnam gźag*, f. 34a, le *nītiśāstra* relève de la catégorie *phal pa* (opposée à la catégorie *khyad par can*) des Śāstra exposant le *ji sñed pa* (opposé au *ji lta ba* ; cf. plus haut, p. 104). Selon cette autorité, encore que le *nītiśāstra* conduise directement à la félicité mondaine (*mñon mtho* = *abhyudaya*), indirectement il peut servir de base pour la délivrance (*thar pa'i rten*).

73. Edité et traduit par M. Hahn, *Hundert Strophen der Lebensklugheit* (Bonn, 1990).

74. Edité et traduit par W. L. Campbell, *She-rab dong-bu or Prajñya Danda* (Calcutta, 1919). Dans son *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 116a, Bu ston indique que ce texte du *bsTan 'gyur* consiste en le deuxième chapitre de l'ouvrage de Nāgārjuna traduit séparément, sans donner le nom du traducteur.

75. Édition de Ts. Damdinsüren, *Rasiyan-u dusul-un mong-yol-tübed tayilburi* (Ulan Bator, 1964). Cf. S. Frye, *A drop of nourishment for people and the Jewel Ornament : a commentary translated from the Mongolian* (Dharamsala, 1981).

76. Édition des textes sanskrit et tibétain par M. Hahn, *Nāgārjuna's Ratnāvalī* (Bonn, 1982), et par S. Dietz, « The fifth chapter of Nāgārjuna's Ratnāvalī », *Journal of the Nepal Research Centre* 4 (1980), p. 189-220.

77. Édition de la traduction tibétaine par Y. Okada, *Die Ratnāvalīṭīkā des Ajitamitra* (Bonn, 1990).

78. Voir Lozang Jamspal, Ngawang Samten et al., *Nāgārjuna's letter to King Gautamīputra* (Delhi, 1978) ; et S. Beyer, *The Buddhist experience* (Encino, 1974), p. 10-18. Pour des indications bibliographiques complémentaires voir S. Dietz, *Die buddhistische Briefliteratur Indiens* (Wiesbaden, 1984).

79. Voir F. W. Thomas, « Mātṛceṭa and the Mahārājanikalekha », *IA* 32 (1903), p. 345-360 ; S. Dietz, *Die buddhistische Briefliteratur Indiens* ; et M. Hahn, « Mātṛceṭas

Candragomin, *Śiṣyalekha* (P 5410 et 5683, D 4183 et 4497 ; traduction de Sarvajñadeva et de dPal brtsegs rakṣita), avec les commentaires de Vairocana (P 5691, D 4191) et Prajñākaramati (P 5692, D 4192)<sup>80</sup> ;

*Cāṇakya-Rājanītiśāstra* [de Bāla-Kātyāyana ?] (P 5826, D 4334 ; traduction de Prabhākaraśrīmitra et de Rin chen bzañ po)<sup>81</sup> ;

Masūrākṣa, *Nītiśāstra* (P 5827, D 4335 ; traduction de Dharmasrībhaddra et de Śākya blo gros)<sup>82</sup> ;

Ravigupta, *Ārya/Gāthākoṣa* (P 5823, D 4331 ; traduction de Jñānaśānti et de dPal gyi lhun po'i sde)<sup>83</sup> ;

Vararuci (mChog sred), *Śatagāthā/Gāthāśataka* (P 5824, D 4332 ; traduction de Vinayacandra et de Chos kyi šes rab)<sup>84</sup> ;

\*Amoghodaya (Don yod 'char), *Vimalaprasānottararatnamālā* (P 5412 et 5825, D 4333 et 4499 ; traduction de Kamalagupta et de Rin chen bzan po), texte qui appartient aussi à la littérature des Jains<sup>85</sup>.

VI. *Śabdavidyā* = *sGra rig pa* ou *Vyākaraṇa* = *brDa sprod pa*. Voici

Brief an den König Kaniṣka », *Asiatische Studien/Etudes asiatiques* (Mélanges J. May) 46 (1992), p. 147-179.

80. Voir S. Dietz, *Die buddhistische Briefliteratur Indiens*.

81. Voir S. K. Pathak, *Cāṇakya-rājanītiśāstram* (Visva-Bharati Annals 8, Santiniketan, 1959). Cf. L. Sternbach, *The spreading of Cāṇakya's aphorisms over « Greater India »* (Calcutta, 1969).

82. Voir S. K. Pathak, *Nītiśāstra of Masūrākṣa* (Visva-Bharati Annals 10, Santiniketan, 1961).

83. Cf. L. Sternbach, « Ravigupta and his gnomic verses », *ABORI* 48 (1968), p. 137-160.

84. Edition de G. Bethlenfalvy, « The *Śatagāthā* attributed to Vararuci », in : L. Ligeti (éd.), *Tibetan and Buddhist studies commemorating the 200th anniversary of the birth of Alexander Csoma de Korös*, I, p. 17-58. Voir aussi M. Hahn, « Vararuci's *Gāthāśataka* — eine Analyse », in : R. Kaschewsky et al. (éd.), *Documenta barbarorum, Festschrift für Walter Heissig* (Wiesbaden, 1984), p. 143-151.

85. Voir P. E. Foucaux, *La guirlande précieuse des demandes et des réponses (Vimalaprasānottararatnamālā)* (Paris, 1867) ; A. Weber, « Über die Praśnottararatnamālā », *Indische Streifen* 1 (1868), p. 210-227 ; et S. K. Pathak, *Vimalaprasānottararatnamālā* (Greater India Society, Calcutta, 1959).

Sur la littérature du (*rāja*)*nītiśāstra* en général, voir S. K. Pathak, *The Indian Nītiśāstras in Tibet* (Delhi, 1974), avec le compte-rendu de L. Sternbach, *JAOS* 96 (1976), p. 318-322 ; L. Sternbach, *The spreading of Cāṇakya's aphorisms over « Greater India »* ; id., « Les aphorismes dits de Cāṇakya dans les textes bouddhiques du Tibet et du Turkestan Oriental », *JA* 1971, pp. 77-79 ; « Some Cāṇakya epigrams in Central Asia », *Visveshvaranand Indological Journal* 9 (1971), pp. 338-346 ; M. Hahn, « Die indischen Nītiśāstras im tibetischen Tanjur », *ZDMG Supplement VI* (XXII. Deutscher Orientalisten-Tag, Tübingen 1983) (Stuttgart, 1985), pp. 227-237 ; id., *Hundert Strophen von der Lebensklugheit, Nāgārjunas Prajñāśataka*, Introduction.

Pour un traitement tibétain moderne du Nītiśāstra, voir 'Ju Mi pham, *rGyal po lugs kyi bstan bcos sa gzi skyoñ ba'i rgyan* (gSuñ 'bum, vol. om).

quelques titres de traités importants appartenant aux différentes écoles grammaticales indiennes connues au Tibet <sup>86</sup>.

### A. Ecole Cāndra.

*Cāndravyākaraṇa* <sup>87</sup> (P 5767, traduction de Jetakarṇa et de Thar pa lo tsā ba Ņi ma rgyal mtshan dpal bzañ po <sup>88</sup>; D 4269, traduction, remontant approximativement à la même époque, de [Šoñ ston] rDo rje rgyal mtshan, revue par Blo gros brtan pa; nouvelle traduction exécutée au XVIII<sup>e</sup> siècle par Si tu Chos kyi 'byuñ gnas [Karma bsTan pa'i űin byed gTsug lag chos kyi snan ba, 1699/1700-1774], contenue dans le bKa' 'bum de ce dernier, vol. ka, non incluse dans le bsTan 'gyur <sup>89</sup>);

86. Sur le classement de la *śabdavidyā* adopté par Bu ston, voir plus loin p. 131-132.

Sur les écoles grammaticales indiennes, voir notamment S. K. Belvalkar, *An account of the different existing systems of Sanskrit grammar* (Poona, 1915); L. Renou, « Les « innovations » de la grammaire de Candragomin », in : *Etudes de grammaire sanskrite, Première série* (Paris, 1936), et *La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva*, fasc. 1 (Paris, 1940); H. Scharfe, *Grammatical literature* (in : J. Gonda [éd.], *A History of Indian literature*, t. V/2, Wiesbaden, 1977); P. C. Dash, *A comparative study of the Pāṇinian and Cāndra systems of grammar (Kṛdanta Portion)* (Delhi, 1986); et T. Oberlies, *Studie zum Cāndravyākaraṇa* (Stuttgart, 1989). Pour des détails historiques et bibliographiques complémentaires, voir G. Cardona, *Pāṇini, A survey of research* (Delhi, 1976).

Pour des détails sur les traductions tibétaines relevées ci-dessous, et sur d'autres textes du même genre, voir Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 115b-117a, et *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 113b sq., ainsi que le *dKar chag* du bsTan 'gyur de sNe gdoñ (dans le bKa' 'bum de sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal, le disciple de Bu ston). Voir en outre les histoires générales des *rig gnas* relevées plus haut, note 22; et spécialement S. Bira et O. Sukhbatara, « On the Tibetan and Mongolian translations of Sanskrit grammatical works », *IT* 7 (1979), p. 127-137; Jānakīprasād Dvivedī, *Saṃskṛt ke bauddha vaiyākaraṇ (Sārāṇāth, 1987)*; et P. Verhagen, *History of Sanskrit grammatical literature in Tibet*. — A titre de comparaison voir, sur la grammaire sanskrite au Sri Lanka, W. Geiger, *Culture of Ceylon in mediaeval times* (Wiesbaden, 1960), p. 75; et H. Bechert, « Sanskrit-Grammatiken in singhalesischer Überlieferung », *Si* II 13-14 (1987), p. 5-16.

87. Les *Sūtra* seraient de Candragomin et la *Vṛtti* de Dharmadāsa. Voir Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 116b, qui précise que Dharmadāsa fut l'oncle maternel (*zāñ po*) de Candragomin.

88. Thar pa lo tsā ba fut un maître de Bu ston Rin chen grub (1290-1364), et c'est cette traduction qui figure le *bsTan 'gyur gyi dkar chag* de Bu ston (f. 113b).

89. La page de titre est libellée *Luñ ston pa tsandra pa'i mdo*; cf. D. Jackson, *The 'Miscellaneous Series' of Tibetan texts in the Bihar Research Society*, no. 1277; A khu Ses rab rgya mtsho, *dPe rgyun dkon pa 'ga' žig gi tho yig*, no. 12901. Dans le colophon on lit : 'di ni dañ por šoñ ston rdo rje rgyal mtshan gyis bsgyur ciñ slad nas dpañ los kyañ 'gyur bcos mdzad mo < d > kyi/ da duñ dpyad par bya ba mañ du snañ bas rig pa 'dir blo mig cuñ zad yañs pa karma bstan pa'i űin byed ces bgyi ba'i btsun pas/ gzuñ 'di űid kyi 'grel chen rtsom pa'i tshe sgra rig skor gyi rgya 'grel mañ po dañ sbyar nas dpyad pa gsum gyis legs par gtan la phab ste žu chen bgyis pa'o/|

Le Si tu termina en 1750 un commentaire très étendu du *Cāndravyākaraṇa* (bKa' 'bum, vol. ka-ga) intitulé *Legs par sbyar ba'i sgra'i bstan bcos tsandra pa'i rnam bšad brda sprod gzuñ lugs rgya mtshor 'jug ciñ legs bšad rin chen 'dren pa'i gru gziñs*; cf. Jackson, *op. cit.*, no. 1278.



*Cāndravyākaraṇavarṇasūtravṛtti* attribuée à Candragomin (P 5902, D 4458 ; traduction de sKyogs ston Ņag dbaṅ rin chen bkra šis <sup>90</sup>) ;

*Viṃśaty-Upasargavṛtti* attribuée à Candragomin (P 5768, D 4270 ; traduction de Jetakaṇa et de Thar pa lo tsā ba Ņi ma rgyal mtshan) <sup>91</sup> ;

*Adhikārasaṃgraha* attribué à Candragomin (P 5771, D 4273 ; traduction de Blo gros brtan pa) <sup>92</sup> ;

*Uṇādi* attribué à Candragomin (P 5890, D 4427 ; traduction de Nam mkha' bzaṅ po <sup>93</sup>) <sup>94</sup> ;

*Unādivṛtti* (P 5891, D 4428 ; traduction de Thugs rje dpal bzaṅ po <sup>95</sup>) ;

*Uṇ la sogs pa'i 'grel pa* attribué à Candragomin (D 4279, traduction de Rin chen Chos skyoṅ bzaṅ po [Dharmapālabhadra, 1441-1527/8]) <sup>96</sup> ;

Sur Si tu Chos kyi 'byuṅ gnas = Karma bsTan pa'i ṅin byed gTsug lag chos kyi snaṅ ba, voir Lokesh Chandra, *The Amarakoṣa in Tibet* (New Delhi, 1965) ; et l'Avant-propos par E. Gene Smith in : Lokesh Chandra (éd.), *Autobiography and diaries of Si-tu Paṅ-chen* (New Delhi, 1968).

90. Il s'agit de l'auteur du *Li š'i'i gur khaṅ* (1536), disciple de Ža lu lo tsā ba Dharmapālabhadra (ci-dessous, note 96). Cf. P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 125-126, et p. 56 sur une traduction antérieure du texte (attribué cette fois à Chos skyoṅ, P 5770, D 4272 ; traduction de [Thar pa lo tsā ba] Ņi ma rgyal mtshan dpal bzaṅ po)

91. Voir Bu ston, *Chos 'byuṅ*, f. 102b ; B. Liebich, *Das Cāndravyākaraṇa* (NGGW, Philologisch-historische Kl., 3, 1895), p. 12 ; T. Oberlies, « Studien zum Cāndravyākaraṇa II », *StII* 16 (1992), p. 168-171 ; et P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 55.

92. Cf. P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 57.

93. Nam mkha' bzaṅ po (xiv<sup>e</sup> siècle) fut le disciple de Byaṅ chub rtse mo (ci-dessous, note 99) selon Kloṅ rdol bla ma, *gSuñ 'bum*, ba, fol. 3a. Cf. P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 121, 144.

94. Voir B. Liebich, *Cāndra-Vyākaraṇa* (Leipzig, 1902), p. 140-171. Sur cet ouvrage voir P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 113, 121.

95. Disciple de Nam mkha' bzaṅ po et maître de dGe 'dun grub (1391-1475) selon Kloṅ rdol bla ma, *gSuñ 'bum*, ba, f. 3a1. Cf. P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 121-122, 145.

96. Dans le bKa' 'bum de Si tu Chos kyi 'byuṅ gnas, vol. tha, on trouve une version du *Uṇ la sogs pa'i 'grel pa* attribué à Candragomin. Dans son colophon on lit : *uṇ la sogs pa'i 'grel pa slob dpon tsandra go mīs mdzad pa 'di bod dpe sna 'gyur gñis tsaṃ la 'gyur ma dag pa daṅ lhag chad cuṅ zad snaṅ bas rgya dpe dag pa žig rñed de dag par bsgyur ba'i rtsol ba šākya'i dge sloṅ ža lu lo tsā ba rin chen chos skyoṅ bzaṅ po žes bgyi bas bsgrubs pas bstan pa rin po che la phan par gyur cig/ |slar yaṅ rje'i legs bšad ltar bcos nas par du bkod pa'o/ |šū bhaṃ/| da duṅ ma dag pa ches maṅ du snaṅ bas gñuṇa samana [?] gcig žus kyaṅ rgya dpe ma rñed stabs dpyad bya'i gnas maṅ du [?] mchis pa la spyi brtol ma spobs pas rgya dpe rñed na žib mor dpyad dgos so/|*

Sur Ža lu lo tsā ba (Rin chen) Chos skyoṅ bzaṅ po (Dharmapālabhadra), voir B. Laufer, *Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter : Zamatog* (Sitzungsberichte der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos., philol. und hist. Cl., Munich, 1898) ; et Lozang Jamspal, « Zhalu Lotsava Chos skyoṅ bZang po and his literary works », in : *Tibetan studies* (Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Naritasan Shinshoji, 1992), p. 175-179.

*Sambandhasiddhi-abhidhānaprakriyā* de Ñi ma'i sñiñ po (Skt. ?) (D 4278, traduction de Chos skyoñ bzañ po [Dharmapāla(bha-dra)] par ordre de Žva dmar IV Chos grags ye šes [1453-1524])<sup>97</sup>; *Dhātusūtra* de Pūrṇacandra<sup>98</sup> (P 5887, D 4424, traduction de Blo gros brtan pa et de Byaṅ chub rtse mo [1303-1380])<sup>99</sup>; D 4277, traduction de Thugs rje dpal bzañ po)<sup>100</sup>; *Dhātukāya* (P 5892-5893, D 4429; traduction de [Bu ston] Rin chen grub); *Dhātukāya* (D 4277; traduction de Thugs rje dpal bzañ po); *Subantarātnākara* (P 5894, D 4430) (texte retraduit par Si tu bsTan pa'i ñiñ byed, bKa' 'bum vol. tha, avec l'indication que le traduction précédente, très défectueuse, était du Lo tsā ba Chos kyi rgyal mtshan dpal bzañ po).

Les travaux importants de Si tu Karma Chos kyi 'byuñ gnas (bsTan pa'i ñiñ byed) dans le domaine du *Cāndravyākaraṇa* ont été déjà relevés plus haut.

#### B. Ecole Kālāpa (*Kātantra*)<sup>101</sup>.

*Kālāpasūtra* attribué à Śarvavarman (P 5775, traduction de Šoñ ston Blo gros brtan pa; D 4282, traduction de Blo gros brtan pa III)<sup>102</sup>;

*Kālāpasūtravṛtti* de Durgasiṃha (P 5776, traduction de Blo gros brtan pa; D 4283, traduction de Grags pa rgyal mtshan)<sup>103</sup>;

97. Voir T. Oberlies, *StII* 16 (1992), p. 171-176.

98. Pūrṇacandra composa un commentaire du *Cāndravyākaraṇa*. Voir R. Sāṅkṛtyāyana, « Second search of Sanskrit palm-leaf MSS in Tibet », *JBORS* 23 (1937), p. 43. Cf. Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 116b; et T. Oberlies, *StII* 16 (1992), p. 165 sq.

99. Neveu et disciple de dPañ lo tsā ba selon 'Gos gZon nu dpal, *Deb ther sñon po*, tha, f. 16a; et Kloñ rdol bla ma, *gSuñ 'bum*, ba, f. 2b-3a.

100. Cf. P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 118; cf. p. 55, 77.

101. Edition du texte sanskrit par J. Eggeling, *The Kātantra with the commentary of Durgasiṃha* (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1874-1878); et J. P. Dvivedi, *Kālāpavyākaraṇam* (Sarnath, 1988). Cf. L. Renou, *La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva*, Introduction, p. 39-40 (bibliographie).

102. Selon le bsTan 'gyur gyi dkar chag de Bu ston, f. 114a, et le bsTan bcos 'gyur ro 'tshal gyi dkar chag du bsTan 'gyur de sNe gdoñ (dans le bKa' 'bum de son disciple sGra tshad pa), f. 108a-b, le *Kālāpavyākaraṇa* fut traduit par Grags pa rgyal mtshan.

103. Sur le problème posé par les traducteurs de ces deux ouvrages, voir P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 66, 90 sq., 247 sq. Et sur une traduction de la *Kālāpasūtravṛtti* par Bu ston, voir son bsTan 'gyur gyi dkar chag, f. 114a, ainsi que le Catalogue du bsTan 'gyur de sNe gdoñ, f. 108b; cf. D. Seyfort Ruegg, *Life of Bu ston Rin po che* (Rome, 1966), p. 184-185.

Le catalogue du bsTan 'gyur de sNe gdoñ enregistre la traduction de Grags pa rgyal mtshan. Ce Grags pa rgyal mtshan est-il identique à Yar (k)luñ(s) pa lo tsā ba (Yar lo) Grags pa rgyal mtshan, biographe (et disciple ?) de Sa skya Pañḍi ta, qui traduisit l'*Amarakoṣa*, le *Candoratnākara* et le *Lokānandanāṭaka* ?

*Kalāpalaghuvṛtti* (*Śiṣyahitā*) de Grags 'byor (\*Yaśo°/Kīrtibhūti ?, P 5777), ou de sGrol ba'i dbaṅ phyug (D 4284) (traduction incomplète de lHa [bla ma] Ži ba 'od, xi<sup>e</sup> siècle)<sup>104</sup> ; *id.* de Grags 'byor/Drag 'byor (\*Ugra/Rudrabhūti ?) (P 5884, D 4286 ; traduction de Byaṅ chub rtse mo et Blo gros [brtan pa II ou III ?])<sup>105</sup> ; *Uṇādivṛtti* de Durgasiṃha (P 5889, D 4426 ; traduction de [Šoṅ] rDo rje rgyal mtshan) ;

*Kalāpa-Uṇādisūtra* de Durgasiṃha (P 5888, D 4425 ; traduction de Nam mkha' bzaṅ po) ;

*Kalāpa-Dhātusūtra* (P 5885, D 4422 ; traduction de Mañjughoṣa-khaḍga, disciple de Byaṅ chub rtse mo)<sup>106</sup> ;

*Dhātukāya* de Durgasiṃha (D 4285, traduction de [Bu ston] Rin chen grub) ;

« *Tyādyatasya prakriyāpadarohaṇa-nāma* » de dGa' ba'i grags pa (P 5897, D 4452 ; traduction de Dharmasrībhadrā et Bu ston) ;

« *Tyādyantasya prakriyāvicārīta-nāma* » de Sarvadhara (P 5793, D 4289 ; traduction de rDo rje rgyal mtshan)<sup>107</sup> ;

*Kalāpasūtrasambandha-syādivibhaktiprakriyā* (D 4288, traduction de [Sa bzaṅ ?] Blo gros rgyal mtshan et Chos grags dpal bzaṅ po suivant l'instruction de [dPaṅ] Blo gros brtan pa)<sup>108</sup>

Au xviii<sup>e</sup> siècle, Si tu Chos kyi 'byuṅ gnas s'est intéressé au *Kalāpavyākaraṇa*. Ainsi, on trouve dans son bKa' 'bum (vol. ka) une version remaniée du *Dhātukāya* (*Kalāpa'i byiṅs kyi mdo*) de Durgasiṃha déjà traduit par Bu ston<sup>109</sup> et la *Kātantradhātusūtravṛtti* (*Byiṅs kyi mdo'i 'grel pa*). Et sous le titre de *rTags bsdu ba* on trouve

104. Sur le *Kalāpa'i 'grel pa ṅuṅ nu* par sGrol ba'i dbaṅ phyug, voir Bu ston, *Chos 'byuṅ*, f. 116b5 ; le *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 114a ; et le Catalogue du bsTan 'gyur de sNe gdoṅ, f. 108b.

Il s'agit du frère de Byaṅ chub 'od, roi du Tibet Occidental, plutôt que de lHa Ži ba 'od qui est mentionné dans le *Deb ther sṅon po* (ba, f. 4b [Roerich, p. 1070]) comme un contemporain de Śākyaśrī.

105. Voir le Catalogue de Bu ston, f. 114a, et le Catalogue du bsTan 'gyur de sNe gdoṅ, f. 108b, qui donnent Jo bo Drag 'byor šes rab.

106. Traduction tibétaine éditée par B. Liebig, *Kṣīrataraṅgiṇī, Kṣīrasvāmin's Kommentar zu Pāṇini's Dhātupāṭha* (Breslau, 1930), p. 216-232.

107. Sur ces trois derniers ouvrages, voir P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 59-61 et p. 81-83.

108. Sur ces personnages, cf. P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 114-5, 142-144, 280-282. Sa bzaṅ Matī paṅ chen composa un commentaire du *Kalāpavyākaraṇa* ; voir *The Complete works of the Great Masters of the Sa skya sect of the Tibetan Buddhism*, vol. 8 (Tōkyō, 1968).

109. Cf. D. Jackson, *The 'Miscellaneous Series' of Tibetan texts in the Bihar Research Society*, no. 1279 (*Kalāpa'i byiṅs kyi mdo'i 'grel pa*).

(vol. ca) la version tibétaine du *Lingasaṃgraha* et de son autocommentaire attribués à Vararuci (mChog sred)<sup>110</sup>.

#### C. Ecole Sārasvata.

*Sārasvatavyākaraṇa* (P 5886, D 4423 ; traduction de Kṛṣṇabhaṭṭa et de Tāranātha [1575-1635]) ;

*Sārasvatavyākaraṇa* (P 5911, D 4297 ; traduction de Balabhadra, de Gokulanāthamiśra et de [Dar lo tsā ba] Ṅag dbaṅ phun tshogs lhun grub, xvii<sup>e</sup> siècle) ;

*Sārasvatavyākaraṇasūtra* attribué à Anubhūtiśarvāpācārya (P 5912, D 4298 ; traduction de Balabhadra, de Gokulanāthamiśra et de [Dar lo tsā ba] Ṅag dbaṅ phun tshogs lhun grub).

Au xviii<sup>e</sup> siècle, Si tu Chos kyi 'byuṅ gnas retraduisit cette grammaire et en composa un commentaire<sup>111</sup>. Au xix<sup>e</sup> siècle dNul chu dByaṅs can grub pa'i rdo rje (1809-1887) prépara une traduction légèrement remaniée du *Sārasvatavyākaraṇa*<sup>112</sup>.

#### D. Pāṇini et son école.

*Pāṇinivyākaraṇasūtra* (P 5914, version de [Se dkar 'Dar lo tsā ba] Ṅag dbaṅ phun tshogs lhun grub, xvii<sup>e</sup> s., assisté de Balabhadra) ;  
*Dhātusūtra* de Bhīmasena ('Jigs sde) (P 5913, traduction de Kṛṣṇodaya et dKon mchog chos grags qui passe pour avoir été

110. Dans le cas du *Kalāpāvatāra* (P 5908, D 4423) il s'agit d'un guide de géographie mystique traduit par Tāranātha (1575-1635) assisté de Kṛṣṇabhaṭṭa. — Sur le grammairien Vararuci, cf. S. K. Belvalkar, *Systems of Sanskrit grammar*, p. 9, 71, 73.

111. La traduction tibétaine du *Sārasvatavyākaraṇa* se trouve au vol. ja du bKa' 'bum de Si tu bsTan pa'i ṅin byed. Dans son colophon on lit : *brda sprod dbyaṅs can ma'i rab byed 'di ni dus phyis gaṅs ri'i khrod 'dir dar srol che'aṅ jo naṅ tā ra nā thas bsgyur ba'i gzuṅ daṅ ljags brtsams 'grel pa bcas la gzi blaṅs te/ 'dar pa lo tsā rab byed gsar 'gyur mdzad par grags kyaṅ paṅḍi ta ba la bha dra sku mched de dag ha caṅ mkhas par ma mñon žiṅ/ 'dar lo ṅid nas kyaṅ sgra gzuṅ gzan daṅ bstun pa'i hol spyod tsam las gnad du phigs šir ji bžin 'gyur ba žig ma byuṅ 'dug pas/ karma tshes dbaṅ kun khyab kyis yaṅ yaṅ bskul bar brten/ bdag gis šnon du rab byed 'di'i rgya dpe daṅ/ bod kyi bśad srol la cuṅ zad bltas žiṅ slar yaṅ bal yul du bgrod tshes ti ra bhukti'i paṅḍi ta bi šnu pa ti daṅ 'di skor la žib mor byuṅ bar ma zad/ dus phyis rab byuṅ bcu gsum pa'i thog mar bal yul du bgrod skabs paṅḍi ta pra dhuma [?] žes pa daṅ yaṅ 'phros gliṅ byuṅ bas gzuṅ 'di'i dka' gnad rnams rtogs khul daṅ/ rab byed 'di bsgyur skabs ṅid du 'grel pa puṅja rā dza'i rgya dpe žig kyaṅ son pas sgro 'dogs tshod par brten chu pho 'brug gi lo [1772] snron zla'i dbaṅ phyogs kyi tshes bcu la sñoms las pa bstan pa'i ṅin byed kyis thub bstan chos 'khor gliṅ du bsgyur ba legs par grub bo/ Le Si tu estimait ainsi que les versions procurées par Tāranātha puis par 'Dar pa Lo tsā ba avec l'aide de Balabhadra et de son frère (« qui ne se sont pas avérés instruits ») n'étaient pas adéquates, et que la nouvelle version faite par 'Dar Lo tsā ba n'était pas exacte non plus. Ensuite le Si tu lui-même se mit au travail au Népal avec l'aide d'abord de Viṣṇupati de Tīrabhukti puis de Pradyumna (?), au début du treizième cycle (1747+) ; il termina son travail en 1772.*

Le commentaire de Si tu bsTan pa'i ṅin byed porte le titre de *mTsho ldan ma'i brda sprod gzuṅ gi 'grel pa Legs bśad ṅag gi 'od zer* (Delhi, 1993).

112. *gSuṅ 'bum*, vol. ga (Tohoku no. 6473).

faite par ordre du Dalai Lama V [1617-1682] au Potala en *šin glan* [1685], mais qui le fut vraisemblablement plutôt par son « régent » (*sde srid*) Saṅs rgyas rgya mtsho [1653-1705]); *Pāṇinivyākaraṇasūtravṛtti-Prakriyākāumudī* de Rāmacandra (P 5915, version de [Dar] Nāg dbaṅ phun tshogs assisté de Balabhadra et de son frère Gokulanāthamīśra) <sup>113</sup>.

Dans le bKa' 'bum de Si tu bsTan pa'i ṅin byed (vol. ca) on trouve un traité intitulé *sGra'i byed dños las gsum gsal bar byed pa'i gžun 'Brel pa la mkhas pa* attribué à Draṅ sroṅ byin (Rṣidatta ?) dont l'enseignement sur le *kartr* (*byed pa po*), le *bhāva* (*dños po*) et le *karman* (*las*) serait conforme au système de Pāṇini.

Mentionnons enfin le *sMra ba'i sgo mTshon cha lta bu* attribué à Smṛtījñānakīrti (Draṅ pa ye šes grags pa) (P 5784, D 4295 ; traduction de l'auteur lui-même) <sup>114</sup>, et le *sMra ba'i sgo mTshon cha lta bu žes bya ba'i 'grel pa*, commentaire du dernier texte attribué à Smṛtījñānakīrti (P 5785, P 4296 ; traduction de l'auteur lui-même), ou à Roṅ (zom) pa Chos kyi bzaṅ po <sup>115</sup>.

## VII. Sciences dites annexes de la grammaire.

A. *Kāvya* = *sŅan ṅag/dñags*, poésie savante, et *Alaṃkāraśāstra*, poétique, dont voici quelques titres importants <sup>116</sup> :

*Buddhacarita-nāma-mahākāvya* d'Āśvaghoṣa (P 5656, D 4156 ; traduction de Sa dbaṅ bzaṅ po [collaborateur népalais de Blo gros brtan pa] et de Blo gros rgyal po, exécutée par ordre de 'Phags pa) <sup>117</sup> ;

113. Ces trois derniers ouvrages pāṇinéens manquent dans l'édition de sDe dge bien que les traductions du *Sārasvatavyākaraṇa* exécutées vers la même époque, et en partie par les mêmes traducteurs, y aient été incluses. Sur ces trois textes voir P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 131-137.

Une traduction tibétaine de la *Laghusiddhāntakāumudī* de Varadarāja a été récemment amorcée par Blo bzaṅ nor bu (Sarnath, 1989).

114. Voir Bu ston, *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 114a. Mais selon le Catalogue du bsTan 'gyur de sNe gdoṅ, f. 108b, l'auteur fut Roṅ (zom) pa Chos bzaṅ.

115. Voir les Catalogues de Bu ston, f. 114a6, et du bsTan 'gyur de sNe gdoṅ, f. 108b. A Roṅ zom Chos kyi bzaṅ po on attribue aussi la version tibétaine du *\*Tripratyabhāṣya* (P 5896) de Ņi ma'i sñiṅ po.

116. Cf. aussi plus haut, IV A sur la *Jātakamālā*, etc., et IV B sur la littérature des *stotra/stava*.

Sur la poésie (*kāvya*) comme ressource et expédient pour enseigner agréablement le *dharma* d'une manière « déguisée » (*vyāja*), et partant comme moyen d'accès à la libération (*mokṣa*), voir Āśvaghoṣa, *Saundarananda* 18.63-64 (texte qui ne se trouve pas dans le bsTan 'gyur). — A titre de comparaison, sur le *kāvya*, l'*alaṃkāraśāstra* et la théorie du *rasa* à Sri Lanka, voir W. Geiger, *Culture of Ceylon in mediaeval times*, p. 73 sq.

117. Texte tibétain édité par F. Weller, *Das Leben des Buddha von Āśvaghoṣa*, 2 vol. (Leipzig, 1926 et 1928) ; Index tibétain-sanskrit par W. Siegling, *Ein Glossar zu Āśvaghoṣas Buddhacarita* (Göttingen, 1985). Voir aussi C. Vogel, « On the first canto of



*Bodhisattvāvadānakalpalatā* de Kṣemendra (P 5655, traduction de Lakṣmīkara — l'auteur du *Sadgurudharmarājastotra* (P 2060) en l'honneur de 'Phags pa — et de Šoṇ ston rDo rje rgyal mtshan, par ordre de 'Phags pa et du *dpon chen* Šākya bzañ po ; D 4155 ajoute comme correcteur le nom de Chos skyoñ bzañ po)<sup>118</sup> ; *Meghadūta* de Kālidāsa (P 5794, D 4302 ; traduction de Sumana[h]śrī<sup>119</sup>, de Byaṇ chub rtse mo [collaborateur de Blo gros brtan pa] et de Nam mkha' bzañ po, traduction commandée par le *dpon chen* Nam mkha' brtan pa et exécutée à Sa skya)<sup>120</sup>. Sumana(h)śrī aurait aussi traduit le *Kumārasambhava* avec Bu ston<sup>121</sup> ;

Āsvaghoṣa's *Buddhacarita*», *IJJ* 9 (1966), p. 266-290 ; et F. Weller, *Untersuchung über die textgeschichtliche Entwicklung des tibetischen Buddhacarita* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-hist. Kl. 69/3, 1980).

Bien qu'il n'existe pas de traduction du *Saundaranandakāvyā* d'Āsvaghoṣa dans le bsTan 'gyur, grâce à des citations dans les commentaires de l'*Abhidharmakośa* et dans la *Viśeṣastavaṇīkā* de Prajñāvarman ce texte n'est pas entièrement inconnu au Tibet. Pour des détails, voir J.-U. Hartmann, *Neue Āsvaghoṣa- und Mātṛceṣa-Fragmente aus Ostturkistan*, p. 70-73 ; J. Schneider, *op. cit.*, p. 283.

118. Edition des textes sanskrit et tibétain par Sarat Chandra Dās et Hari Mohan Vidyābhūṣaṇa, *Avadāna Kalpalatā* (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888-1913 ; deuxième éd. du fasc. I/2 par Duracharan Chatterji, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1940). Selon dGe 'dun chos 'phel, *gTam rgyud gser gyi thañ ma* (réimp. de T. G. Dhongthog [gDoñ thog], *dGe 'dun chos 'phel gyi gsuñ rtsom*, I [New Delhi, 1991]), p. 291, 'Dar lo tsā ba aurait retraduit en sanskrit des parties manquantes de ce texte, et cela d'une manière incompréhensible pour un Indien. — Sur ce texte voir récemment M. Mejor, *Kṣemendra's Bodhisattvāvadānakalpalatā* (Tōkyō, 1992) (avec bibliographie).

Sur le *dpon chen* Šākya bzañ po, voir la première partie du présent livre, et L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, p. 16-18 ; et sur le rôle de cet officier du gouvernement de Sa skya comme patron de traductions, voir J. W. de Jong, « Notes à propos des colophons du Kanjur », *ZAS* 6 (1972), p. 509-510. — Le *ta'i si tu* Byaṇ chub rgyal mtshan (1302-1364 ?) est aussi mentionné dans le même colophon de la traduction tibétaine.

Sur l'ode de Šoṇ rDo rje rgyal mtshan en l'honneur de 'Phags pa, cf. Sañs rgyas phun tshogs, *Nor chos 'byuñ*, f. 162b3-4.

119. Sur Sumana[h]śrī, voir sGra tshad pa Rin chen rnam rgyal, *Bu ston rnam thar*, f. 33b ; et D. Seyfort Rugg, *Life of Bu ston Rin po che*, p. 149.

120. Voir H. Beckh, *Die tibetische Übersetzung von Kālidāsa's Meghadūta* (Anhang zu den Abhandlungen der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften vom Jahr 1906, Phil.-hist. Kl., Berlin 1907) ; id., *Ein Beitrag zur Textkritik von Kālidāsa's Meghadūta* (Dissertation, Berlin, 1907). Cf. H. Beckh, *Beiträge zur tibetischen Grammatik, Lexicographie, Stilistik und Metrik* (APAW, Phil.-hist. Kl. 1908, Berlin, 1908) ; P. Poucha, « A Kālidāsa text in New Mongolian », in : Lokesh Chandra (éd.), *Indo-Asian studies (Professor Dr. Raghu Vira Memorial Volume)*, Part 2 (New Delhi, 1965), p. 149-160. — Un commentaire tibétain du *Meghadūta* fut composé par Byaṇ pa Rig <s> ldan rNam rgyal grags pa (voir A khu Ses rab rgya mtsho, *op. cit.* no. 12991).

D'autres textes attribués à (un) Kālidāsa (Nag mo'i khol/baṇs) se trouvent dans le bsTan 'gyur, notamment le *Sārasvatīstotra* et le *Maṅgalāṣṭaka* (dans la section rGyud 'grel).

121. Voir D. Seyfort Rugg, *The life of Bu ston Rin po che*, p. 149 note 1. Cette

*Kāvyaḍarśa* de Daṇḍin (P 5789, D 4301 ; traduction de Lakṣmīkara et de Šoṇ ston rDo rje rgyal mtshan, revue par Šoṇ ston Blo gros brtan pa par ordre de 'Phags pa et du *dpon chen* Śākya bzañ po ; traduction revue au XVIII<sup>e</sup> siècle par Si tu Chos kyi 'byuñ gnas bsTan pa'i ñin byed) <sup>122</sup>.

Le *Kāvyaḍarśa* a fait l'objet d'un nombre très considérable de commentaires tibétains. En outre, la théorie des neuf *rasa* (*gar gyi thabs, gar gyi cha byad*) <sup>123</sup> a été mise à contribution notamment dans le *Vajrayāna* et, dans cette optique, elle ferait partie aussi de l'*adhyātmavidyā* (*nañ rig pa*).

Signalons enfin, dans la section rGyud 'grel du bsTan 'gyur (P 3323,

traduction mentionnée sous le titre de *gZon nu 'byuñ ba'i bstan bcos ji ltar byuñ ba'i gtam rgyud* dans la section consacrée au Nitiśāstra du *bsTan 'gyur gyi dkar chag* de Bu ston, f. 116b5, figure aussi dans le Catalogue du bsTan 'gyur de sNe gdoñ, f. 111a2, sous le titre de *gZon nu 'byuñ ba'i gtam rgyud* (le *bsTan bcos ji ltar byuñ ba'i gtam rgyud* y étant mentionné séparément).

Sa skya Pañḍi ta aurait auparavant traduit trois *kāvya* de Kālidāsa sous la direction du Pañḍit Sugataśrī (bDe bar gšegs pa'i dpal) ; voir dMu dge bšes bSam gtan, *Bod du rig gnas dar tshul mdor bsduś bšad pa* (éd. du Sichuan, 1982), p. 56. Sur Sugataśrī, cf. D. Jackson, *The entrance gate for the wise (Section III)* (Vienne, 1987), p. 108-109. Au XX<sup>e</sup> siècle, dGe 'dun chos 'phel (1905 ?-1951) traduisit en tibétain des pages de l'*Abhijñānaśākhā* (voir dGe 'dun chos 'phel gyi gsuñ rtsom, II [réimp. de T. G. Dhongthog [gDoñ thog], New Delhi, 1991], p. 235-258).

122. Ed. bilingue sanskrite et tibétaine par A. K. Banerjee, *Kāvyaḍarśa* (Calcutta, 1939).

Voir le bKa' 'bum de Si tu bsTan pa'i ñin byed, vol. cha : *slob dpon dbyug pa can gyis mdzad pa'i sñan ñag me loñ ma žes bya ba skad gñis šan sbyar ba*, où on lit dans le colophon : *sñan ñag me loñ dbyug pa can gyis mdzad pa 'di' | phul du byuñ ba'i yon tan dpag tu med pas spras pa chos kyi rgyal po 'phags pa rin po che dañ' | dpon chen śākya bzañ po'i bka' luñ gis' | rgya gar gyi mkhan po sñan ñag mkhan chen po lakṣmī ka ra dañ' | bod kyi lo tsā ba dge sloñ šoñ ston gyis' | dpal sa skya'i gtsug lag khañ du legs par bsgyur ba'o' | phyis dpañ lo tsā bas kyañ 'gyur bcos cuñ zad mdzad ciñ' | bdag gi bla mas kyañ rgya dpe gñis pa dañ' | 'grel pa'i rgya dpe la gtugs te rnam par dpyad nas šin tu dag par bcos te' | mchan bu 'ga' yañ 'debs par mdzad do' | rnam dpyod šin rta'i 'khrul 'khor gyis' | slar yañ phyi mo'i skabs gsum lam' | dag byed padma'i rtsa lag gis' | lhag chad mtshan mo riñ du bskrad' | 'dir yañ goñ gi phyi mo de las so' | 'di yañ chos kyi rje thams cad mkhyen pa'i slob dpon chen po dpal ža lu lo tsā ba yid bžin gyi nor bu lta bu'i bšes gñen rin chen chos skyon bzañ po'i žal sñan nas kyi phyag dpe las' | rje de ñid kyi bka' drin la brten pa śākya'i bisun pa dpal rin chen bkra šis žes bya bas rañ gi lag gis bris pa'o' | slad nas rab byuñ bcu gsum pa'i chu 'brug lor [1772] si tu bstan pa'i ñin byed kyi 'grel pa'i rgya dpe gñis dañ' | bstun nas rgya skad la žus dag dañ bod skad kyi 'gyur nor mi bcos ka med rnam bcos nas par du bsgrubs pa dge legs 'phell' |*

Des parties du *Kāvyaḍarśa* en traduction tibétaine se trouvent déjà dans le *mKhas pa rnam 'jug pa'i sgo* de Sa skya Pañḍi ta Kun dga' rgyal mtshan. Un autre traité de poétique, le *Sarasvatīkañthābhāraṇa* de Bhoja, aurait été étudié par Sa skya Pañḍi ta sous la direction du Pañḍit Saṃghaśrī (dGe 'dun dpal, l'un des jeunes *pañḍita* ayant accompagné Śākyaśrībhadrā au Tibet) ; voir dMu dge bšes bSam gtan, *op. cit.*, p. 56, et la note 22 plus haut. Sur Saṃghaśrī, cf. D. Jackson, *op. cit.*, p. 110.

123. Voir *Mahāvīyutpatti* nos. 5034-5044. Cf. Sa skya pañḍi ta Kun dga' rgyal mtshan, *mKhas 'jug*, chap. I (*ñams dgu po*) ; Sañs rgyas rgya mtsho, *Vaidūrya g-ya' sel*, § 195 (I, f. 261a).

D 2500), la traduction anonyme du *Kāmasāstra* de \*Surūpa (gZugs bzañ), qui cite Nāgārjuna comme source <sup>124</sup>.

Sur le théâtre (*nāṭaka* = *zlos gar*) sanskrit en traduction tibétaine, voir VII C.

B. *Chandas* = *sDeb sbyor*, métrique. Voici deux titres importants :

*Vṛttamālāstuti* de Jñānaśrīmitra (P 5792, D 4305 ; traduction amorcée par [Šoñ] rDo rje rgyal mtshan et terminée par [dPañ] Blo gros brtan pa) <sup>125</sup> ;

*Chandoratnākara* de Ratnākaraśānti (P 5790 [le traducteur n'est pas mentionné dans le colophon, mais le *dKar chag* donne le nom de Rin chen Chos skyoñ bzañ po] ; D 4303, traduction de Byañ chub rtse mo, revue par Chos skyoñ bzañ po ; P 5791, D 4304, traduction de Chos ldan Ra sa ba et de Yar luñs pa Grags pa rgyal mtshan, revue par Byañ chub rtse mo [selon P], texte retraduit par le disciple du dernier, Nam mkha' bzañ po [Cordier] <sup>126</sup> ; P 5903 et D 4459, nouvelle traduction par sTag tshan pa Šes rab rin chen [né en 1405]) <sup>127</sup>.

124. Cf. Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 171b-172a, qui range ce texte non pas dans la section rGyud 'grel mais à la fin de sa section sur les *vidyāsthāna*. Voir C. Vogel, *Surūpa's Kāmasāstra* (Studia Orientalia, Helsinki, 1965). Notons qu'un *Ratiśāstra* a été attribué à (un) Nāgārjuna ; cf. R. Schmidt, *Das Ratiśāstra des Nāgārjuna*, *WZKM* 23 (1909), p. 180-190.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, le *Kāmasāstra* attira l'attention de 'Ju Mi pham dans son '*Dod pa'i bstan bcos 'Jig rten kun tu dga' ba'i gter* (gSuñ 'bum, vol. ña). Plus récemment, dGe 'dun chos 'phel a consacré un traité à ce thème qui passe pour être un des 18 *vidyāsthāna* dans son '*Dod pa'i bstan bcos* (Delhi, 1967 et 1969 ; Dharamsala, 1983 ; dGe 'dun chos 'phel gyi gsuñ rtsom [éd. T. gDoñ thog], vol. II). Cf. J. Hopkins, *Tibetan arts of love* (Ithaca, 1992).

125. Le texte sanskrit a été édité par Naraharinātha (Gorakṣaśrānāthamālā 55, Varanasi, 1956). Pour la traduction tibétaine, voir M. Hahn, *Jñānaśrīmitras Vṛttamālāstuti* (Asiatische Forschungen 33, Wiesbaden, 1971). Selon le colophon, le deuxième traducteur fut dPañ lo tsā ba dPal ldan Blo gros brtan pa — le disciple de Šoñ Blo gros brtan pa qui fut le frère cadet de rDo rje rgyal mtshan — et non pas ce frère de rDo rje rgyal mtshan.

126. Selon les Catalogues de Bu ston, f. 114b, et du bsTan 'gyur de sNe gdoñ, f. 108b, la traduction laissée inachevée par Chos ldan Ra sa ba fut terminée par Grags pa rgyal mtshan.

127. Sur ces traductions, voir Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 171a4 ; et Žu chen Tshul khriṃs rin chen, *dKar chag* du bsTan 'gyur de sDe dge (Lhasa, 1985), p. 833. — Voir G. Huth, *The Chandoratnākara of Ratnākaraśānti, Sanskrit text with a Tibetan translation* (Berlin, 1890) ; et M. Hahn, *Ratnākaraśānti's Chandoratnākara* (Kathmandu-Wiesbaden, 1982), et « Ratnākaraśānti's Chandoratnākara and his Autocommentary », in : H. Eimer (éd.), *Vicitrakusumāñjali* (Mélanges R. O. Meisezahl, Bonn, 1986), p. 77-100. Voir aussi M. Hahn, « Sanskrit metrics as studied at Buddhist universities in the eleventh and twelfth century AD », *ALB* 28 (1989), p. 30-60 ; cf. G. Tucci, « The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit scholar », in : Kshitis Roy (éd.), *Sino-Indian Studies* (*Liebhenthal Festschrift*) 5 [1957], p. 236-237.

Sa skya Pañḍi ta Kun dga' rgyal mtshan composa le *sDeb sbyor sna tshogs me tog gi chun po*.

C. *Nāṭaka* = *Zlos gar*, théâtre. Voici deux titres importants :

*Lokānanda(nāṭaka)* de Candragomin (P 5653, D 4153 ; traduction de Kīrticandra et de Yar luṅs pa Grags pa rgyal mtshan, version exécutée au début du XIII<sup>e</sup> siècle mais dont la qualité n'est pas égale à celle du *Śiṣyalekha* du même auteur traduit beaucoup plus tôt, c. 800)<sup>128</sup> ;

*Nāgānanda* de Śrī Harṣa (P 5654, D 4154 ; traduction de Lakṣmīkara et de Šoṅ ston rDo rje rgyal mtshan, exécutée par ordre de 'Phags pa et du *dpon chen* Śākya bzaṅ po)<sup>129</sup>.

D. *Koṣa/Abhidhāna* = *mñon brjod*, lexique<sup>130</sup>. Voici quelques titres importants :

*Amarakoṣa (Nāmaṅgānuśāsana)*, lexique (en grande partie « synonymique », *ekārtha*) divisé en *kāṇḍa* subdivisés en *varga* et ayant pour auteur Amarasimha (P 5787, traduction de Kīrticandra et de Yar luṅs pa Grags pa rgyal mtshan ; D 4299 ajoute Chos skyoṅ bzaṅ po comme correcteur ; traduction refaite au XVIII<sup>e</sup> siècle par Si tu gTsug lag chos kyi 'byuṅ gnas [= Karma bsTan pa'i ṅin byed] en utilisant les commentaires de Bhānudīkṣita et Rāyamukuta, contenue dans son bKa' 'bum, vol. ṅa [non incluse dans le bsTan 'gyur])<sup>131</sup> ;

*Amara(koṣa)īkā-Kāmadhenu*, commentaire par Subhūticandra du *Nāmaṅgānuśāsana* (P 5788, traduction de Kīrticandra et Grags pa rgyal mtshan ; D 4300 ajoute Chos skyoṅ bzaṅ po comme correcteur ; traduction refaite au XVIII<sup>e</sup> siècle par Karma

128. Voir M. Hahn, *Candragomins Lokānandanāṭaka* (Wiesbaden, 1974) [et *Joy for the world* (Berkeley, 1987)]. Sur la qualité de la traduction de Yar kluṅs pa, voir Hahn, *op. cit.*, p. 26 sq.

129. Voir M. Hahn, R. Steiner et Mādhava-Candra Ghoṣa, *The recensions of the Nāgānanda*, vol. 1 : The North Indian recension (New Delhi, 1991). Cf. Vidhushekhara Bhattacharya, *Nāgānanda* (édition sanskrite et tibétaine dans Bibliotheca Indica, Calcutta, 1957) ; et l'index bilingue par S. K. Pathak (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1968).

130. Voir en général Lokesh Chandra, *The Amarakoṣa in Tibet* (New Delhi, 1965), Introduction. Cf. T. Zachariae, *Die indischen Wörterbücher* (Strasbourg, 1897) ; et C. Vogel, *Indian lexicography* (Wiesbaden, 1979). Sur des lexiques du tibétain, voir M. Taube, « Zu einigen Texten der tibetischen brda-gsar-rñin Literatur », in : E. Richter et M. Taube (éd.), *Asienwissenschaftliche Beiträge* (Mélanges J. Schubert), p. 169-201.

131. Ed. avec la traduction de Kīrticandra et de Yar luṅs pa Grags pa rgyal mtshan par S. C. Vidyābhūṣaṇa, *Amarakoṣaḥ, A metrical dictionary of the Sanskrit language with Tibetan version* (Bibliotheca Buddhica, nos. 1294 et 1333, Calcutta, 1911-1912).

Sur Si tu Chos kyi 'byuṅ gnas = Karma bsTan pa'i ṅin byed gTsug lag chos kyi snaṅ ba (1699/1700-1774), voir plus haut, note 89. Dans son colophon (ṅa, f. 121a), cette autorité a caractérisé la traduction de Kīrticandra et de Yar lo de « non fiable » (*yiḍ brtan mi pher pa*). Le commentaire du Si tu se trouve au vol. cha de son bKa' 'bum.

bsTan pa'i ñin byed (Si tu Chos kyi 'byuñ gnas), contenue dans son bKa' 'bum, vol. ña-ca [non incluse dans le bsTan 'gyur]<sup>132</sup> ;

132. Cf. l'édition de la traduction tibétaine de Kīrticandra et de Yar luñs pa Grags pa rgyal mtshan procurée par S. C. Vidyābhūṣaṇa, *Amara-ṅkā-kāmadhenuḥ* (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1912).

Le colophon de la traduction du Si tu dans son bKa' 'bum, vol. ña et ca, contient des détails qu'il est utile de reproduire ici (ca, f. 210b-211a) : *de ltar 'phags pa'i yul du sñon byuñ ba'i slob dpon chen po a ma ra siṃha ste 'chi med señger grags pa mñon pa'i sde snod la mkhas siñ 'phags ma sgrol ma'i rig sñags la brten nas dños grub brñes pa der / rje btsun ñid kyis dños su bkas bskul nas brtsams pa'i miñ dan rtags rjes su bstan pa'i bstan bcos a ma ra koṣa ste 'chi med mdzod du grags pa 'di ñid rgya gar du phyi nañ gñis ka la ris med du grags che žiñ / mñon brjod kyi bstan bcos kun gyi tog ltar rtsod med du bkur ba yin žiñ / phyi nañ gi slob dpon so so'i 'grel pa dan 'grel bśad dan bka' [sic : lire dka'] gnas kyi 'grel pa sogs kyañ mañ du yod pa las / gañs ri'i khrod 'dir thog mar yar lo grags pa rgyal mtshan gyis gžuñ dan / su bhū ti candra'i 'grel pa'i stod nas cuñ zad bsgyur / mkhas dbañ sa skya pañdi tas gžuñ gi stod cuñ zad bśdas nas bsgyur ba la tshig gter du miñ 'dops par mdzad / sgra pa nam bzañ gis rtags bśdu'i gžuñ zur du bkol nas bsgyur / dus physis ža lu lo chen chos skyon bzañ pos gžuñ la 'gyur bcos dan / 'grel pa 'dod 'jo'i dbu nas rgyal rigs kyi skabs su zin tsam gyi bar bśdas nas bsgyur bar mdzad kyañ / sñon bsgyur ba de rnams phal cher 'grel pa rnams la brten nas legs par ma dpyad ciñ / cuñ zad dpyad pa rnams la'añ nor 'khrul mañ du mthoñ bar ma zad / bod la mi mkho ba'i dbañ du mdzad de rtags gsal bar byed pa'i tshig dan don dka' ba'i bśad pa dan / sgra sgrub phal cher dor bas gžuñ don dpyis phyin pa rtogs su mi ruñ ba'i rkyen gyur 'dug pa / slad nas bod yul 'dir rig lam 'di la 'jug ciñ dpyod par 'dod pa'i blo ldan gzu bor gnas pa 'ga' žig 'byuñ ba srid na de rnams la phan par 'dod pa dan / khyad par du rig lam 'di'añ legs par sbyar ba'i miñ dan rtags kyi 'jug pa spyi bye brag la ñes pa rñed tshe 'phags yul nas byon pa'i gsuñ rab rin po che dgoñs 'grel dan bcas pa'i tshig don la thos bsam byed par mi 'khrul ba'i spobs pa thob par 'gyur bas thar pa don gñer gyi skyes bur med ka med kyi yan lag tu mthoñ nas / ne pā la'i yul du 'grel pa'i rgya dpe'i rigs bśal bar / su bhū ti'i 'grel pa 'dod 'jo 'di dan / bram ze'i pañdi ta'i 'grel pa rnam bśad bdud rtsi dan / tshig gi zal 'od dan / ži ba'i rje'i 'grel pa dan / dka' 'grel sogs 'ga' žig lag tu son ciñ / biṣṇu pa ti sogs bram ze mkhas pa 'ga' la'añ dka' gnas la 'dri mo la yañ bgyis pas mdzod gžuñ 'grel 'di rnams kyi tshig don phal cher rtogs su ruñ bar gyur bas / 'jam dpal dbyaṅs dan / 'phags ma sgrol ma dan / 'od zer can ma sogs yi dam mañ pos rjes su bzuiñ ba'i nañ pa'i pañdi ta chen po rab 'hyor zla blas mdzad pa'i 'chi med mdzod kyi 'grel pa 'dod 'jo'i ba mo 'di ñid rtags bśdu ba'i mjug cuñ zad rgya dpar [sic !] ma tshañ ba ma gtogs yoñs su rdzogs par tshig 'bru geig kyañ ma chad pa'i tshul du lo tsā ba'i miñ ma btags kyañ brda sprod smra ba la mi žum pa'i spobs pa dge ba can gtsug lag chos kyi snañ ba žes bgyi bas rab byuñ bcu gsum pa'i bgrañ byar 'og min mtshur phu'i gandho lar bod skad du bsgyur ba'i dbu brtsam nas rnam g-yeñ mañ pos 'phor lus pa slar bod chen ljōñs kyi bye brag grub pa'i bsti gnas lha ster gyi gtsug lag khañ du rab myos žes pa lcags pho rta'i lor yoñs su rdzogs par bsgyur ciñ / phyi nas dbañ phyug me glañ lo'i nag zla'i bco lña bcom ldan 'das kyis dus kyi 'khor lo'i rtsa rgyud gsuñs pa'i dus chen la thub bstan chos 'khor gyi gtsug lag khañ du žu chen kyañ legs par grub pa'o // En résumé, selon ce colophon, le *Nāmaṅgānūsāsana* — autrement dit l'*Amarakoṣa* que composa Amarasiṃha en s'appuyant sur la *vidyā d'Aryā-Tārā* — fut reconnu impartialement par les érudits bouddhistes et non bouddhistes de l'Inde et considéré unanimement comme le meilleur de tous les traités de lexicographie (*abhidhāna*). Il existe ainsi plusieurs types de commentaires sur ce traité composés par différents savants bouddhistes et non bouddhistes. Au Tibet, Yar luñ lo tsā ba Grags pa rgyal mtshan le traduisit avec le début du commentaire de Subhūti. De son côté, ayant condensé et traduit le début du texte, Sa skya Pañdi ta rédigea son traité intitulé *Tshig gter*. Le grammairien Nam [mkha'] bzañ [po] le traduisit après avoir mis*



*Abhidhāna(śāstra)-Viśvalocana* de Śrīdharasena (xii<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> s. ?), consistant en une section « synonymique » (*ekārtha*, la « *Muktāvalī* » : P 5898, D 4453) suivie d'une section « homonymique » (*nānārtha*, la « *Mañimālā* » : P 5899, D 4454) (traduction en deux parties de *Ža lu pa Chos skyoñ bzañ po*, exécutée par ordre de *Žva dmar IV Chos kyi grags pa Ye šes dpal bzañ po* [1453-1524] de dPal Phag mo gru)<sup>133</sup>.

Outre ces lexiques d'origine indienne dont les traductions tibétaines se trouvent dans le bsTan 'gyur, et à côté de la *Mahāvīyutpatti* qui contient les équivalents tibétains standardisés de termes sanskrits conformes aux normes (*bkas [gsar] bcad chen po*) promulguées au début du ix<sup>e</sup> siècle par le souverain tibétain et de son « commentaire »,

de côté le texte du *rTags bsdu* [le texte attribué à Vararuci relatif au genre grammatical, *liṅga*, en sanskrit relevé ci-dessus, p. 122-123 ?]. Le Grand Lo tsā ba de *Ža lu, Chos skyoñ bzañ po*, corrigea le texte traduit, et ayant résumé le commentaire intitulé *Kāmadhenu* depuis son début jusqu'au *vaiśyavarga*, il le traduisit. — Or, l'auteur de ce travail [le Situ] remarqua que ces anciennes traductions ont été exécutées en grande partie sans qu'on ait procédé à un examen fondé sur les commentaires et aussi qu'il existe des erreurs et méprises là où on a procédé à un examen. En outre, ces vieilles traductions ne sont pas entièrement intelligibles parce que, considérant qu'elles sont sans utilité au Tibet, on avait pour la plupart retranché les explications difficiles relatives au genre grammatical (*liṅga*) ainsi que la partie sur la morphologie (*śabdasādhana*). Alors, souhaitant être utile aux personnes qui, au Tibet, se voueront honnêtement et avec intelligence à cette science et voudront procéder à son investigation — et remarquant en particulier que cela représente un accessoire (*aṅga*) nécessaire pour les personnes recherchant la libération puisque, lors de la détermination de l'emploi en sanskrit des lexèmes (*nāman*) et du genre grammatical, on acquiert par là l'intelligence (*pratibhāna*) sans faute concernant l'étude et l'examen de l'expression et du sens de la précieuse parole du Buddha qui est venue avec son exégèse (*dgoñs 'grel*) de l'Inde [comparer l'opinion de Bu ston citée ci-dessous, p. 131-132] —, gTsong lag chos kyi snañ ba — possédant le *pratibhāna* sans porter le titre de Lo tsā ba — chercha au Népal les manuscrits indiens des commentaires et obtint ainsi la *Kāmadhenu* de Subhūti, la *Vyākhyā* du Paṇḍita brahmane, la *Padacandrikā*, le commentaire de *Ži ba'i rje*, et le *dKa' 'grel*. Et ayant aussi interrogé des brahmanes érudits tels que Viṣṇupati au sujet des difficultés, il sut pénétrer largement expression et sens. Son travail de traduction de la *Kāmadhenu* du grand savant bouddhiste Subhūticandra — qui fut soutenu par des protecteurs tels que Mañjughoṣa, Āryā-Tārā et Mārīci — fut amorcée au Gandhola de mTshur phu au début du treizième cycle sexagénaire (*rab byuñ bcu gsum pa'i bgrañ byar*, à partir de 1747), la traduction devant être complète et sans omission sauf dans des parties où les sources indiennes étaient défectueuses. Mais en raison de ses nombreuses obligations il dut interrompre son travail de traduction, qu'il compléta ensuite au Tibet oriental en l'an *pramoda* (*lcags pho rta* = 1750). En l'an *īvara* (*me glañ* = 1757), lors de la grande fête de la prédication du Kālacakra par le Bhagavant, il termina son travail de révision au temple de Thub bstan chos 'khor.

133. Voir Lokesh Chandra, *op. cit.*, p. 7 ; C. Vogel, *Śrīdharasenas Viśvalocana, ein Jaina-Wörterbuch des Sanskrit im lamaistischen Kanon* (NAWG, Göttingen, 1976) ; et L. Jampal et A. Wayman, *Abhidhānaviśvalocanam of Śrīdharasena*, 2 vol. (Naritasan, 1992-1994). Les *varga* de la deuxième partie de l'ouvrage furent mis par écrit par Śrījñāna à Lalitapattana en l'an 381 (= 1261) de l'ère du Népal.

la « *Madhya-Vyutpatti* » (*sGra sbyor bam [po] gñis [pa]*), incorporées au même recueil<sup>134</sup>, relevons ici trois dictionnaires sanskrit-tibétains d'origine tibétaine : le *Ñe bar mkho ba'i legs sbyar kyi skad bod kyi brda' kā li'i 'phren bsgrigs Ño mtshar nor bu'i do šal* compilé par mDo mkhar žabs druñ Tshe riñ dbañ rgyal (1697-1763)<sup>135</sup>, le *Legs par sbyar ba lha'i skad dan gañs can pa'i brda šan sbyar ba Dri bral nor bu'i me loñ* (la « *Prajñā* ») compilé par Že chen druñ yig bsTan 'dzin rgyal mtshan<sup>136</sup>, et le *Bod yul gyi brda'i skad las gyur pa rnams gtan la phab pa legs par sbyar ba'i sgra bsgyur bstan bcos le tsan sum cu pa de Dil/De'u dmar dge bšes bsTan 'dzin phun tshogs* (xviii<sup>e</sup> s.)<sup>137</sup>.

S'il est vrai que certaines autorités ont affirmé que les ouvrages qui traitent de la grammaire, ou des sciences comme la poétique qui passent pour être des branches annexes de la grammaire (*sgra'i yan*

134. Pour le *Bye brag tu rtoqs (par) byed (pa)* (*Mahāvvyutpatti*, P 5832, D 4346), à côté de l'édition de Sakaki (Kyōto, 1916) qui contient les équivalents chinois, voir l'édition récente procurée par Y. Ishihama et Y. Fukuda, qui fournit les équivalents mongols : *A new critical edition of the Mahāvvyutpatti : Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist terminology* (Tōkyō, 1989). Sur la date de la *Mahāvvyutpatti*, voir les notes bibliographiques dans D. Seyfort Ruegg, « On translating the Buddhist canon », in : P. Ratnam (éd.), *Studies in Indo-Asian art and culture*, vol. 3 (New Delhi, 1973); et G. Uray, « Contributions to the date of the *Vyutpatti* treatises », *AOH* 43 (1989), p. 3-21. — Pour le *sGra sbyor bam po gñis pa* ou *Bye brag tu rtoqs byed 'briñ po* (« *Nighaṇṭu* » ou « *Madhya-Vyutpatti* », P 5833 et D 4347), voir l'édition publiée par M. Ishikawa, *A critical edition of the sGra sbyor bam po gnyis pa* (Tōkyō, 1990). Sur la date de cet ouvrage, voir les notes dans D. Seyfort Ruegg, « On translating », p. 249-250; G. Uray, *op. cit.*; et C. Scherrer-Schaub, « Ša cu : Qu'y a-t-il au programme de la classe de philologie bouddhique », in : *Tibetan studies* (Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Naritasan Shinshoji, 1992), p. 209-220. Sur les passages de ce texte retrouvés à Ta pho, voir J. Panglung, « New fragments of the *sGra-sbyor bam-po gñis-pa* », *East and West* 44 (1994), p. 161-172.

135. Publié par J. Bacot, *Dictionnaire tibétain-sanscrit* (Paris, 1930); réimpression de l'édition du Žol par khañ de Lhasa (Delhi, 1991). Cf. Lokesh Chandra, *The Amarakośa in Tibet*, p. 8.

136. Pour une brève analyse du contenu de ce dictionnaire, voir Lokesh Chandra, *The Amarakośa in Tibet*, p. 8-10. Cet ouvrage a été publié intégralement par le Namgyal Institute of Tibetology (Gangtok, 1962), des sections ayant été publiées séparément avec des index sous le titre de *Prajñā, Lexicon/Dictionary portions of the Sanskrit-Tibetan Thesaurus-cum-Grammar*, with a Forward by Nalinaksha Dutt (Gangtok, 1961). Au folio 201b, l'an *lcags yos* du treizième cycle sexagénaire (= 1771) est indiqué comme la date du dictionnaire. Une autre date donnée dans le colophon final (f. 319a) est l'an *myos ldan* (skt. *pramāthin*) du treizième cycle; l'année en question correspond à *sa (mo) yos*, la treizième année d'un cycle sexagénaire, ce qui donne 1757. La date du dictionnaire indiquée dans les publications citées plus haut est 1771.

137. Réimpression à Palampur, 1973.

Un bilingue sanskrit-tibétain beaucoup plus ancien qui a été retrouvé parmi les manuscrits de Dunhuang (Bibliothèque Nationale, Pelliot tibétain 849) a été publié par J. Hackin, *Formulaire sanscrit-tibétain du X<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1924).

lag), ont pour fonction de commenter l'intention de la Parole du Buddha, Bu ston écrit qu'il ne les considérerait pas ainsi<sup>138</sup>.

## VI

De cet échantillon des versions tibétaines d'ouvrages indiens traitant des *vidyāsthana* (à l'exception de l'*adhyātmavidyā* et de la *hetuvidyā*), il ressort que des traités de médecine āyurvédique furent traduits au plus tard dès le XI<sup>e</sup> siècle — autrement dit vers le début de la période de la Deuxième Diffusion du Dharma (*bstan pa phyi dar*) au Tibet. Mais des traditions médicales indiennes semblent bien avoir été connues plus tôt dans ce pays<sup>139</sup>. Cette constatation est d'ailleurs conforme à ce que nous savons du rôle important joué par la science médicale dans la propagation du bouddhisme<sup>140</sup>. Par ailleurs, vu l'importance des chevaux au Tibet on a aussi traduit des textes d'hippiatrie à une époque ancienne<sup>141</sup>. Les traditions médicales, qui constituent tout un chapitre dans l'histoire de la civilisation indo-bouddhique et indo-tibétaine, reçoivent désormais l'attention qu'elles méritent<sup>142</sup>.

Quant aux arts, métiers et techniques d'origine indienne (*śilpa*, *karmasthāna*, *kalā*, etc.), ils occupent une place centrale dans la

138. Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 171a4 : 'di dag bka'i dgoñs 'grel du smra ba mañ mod kyi kho bo ni der mi bsam mo (Comparer l'opinion de Si tu Chos kyi snañ ba citée ci-dessus, note 132).

Dans son *bsTan 'gyur gyi dkar chag*, f. 113b, le même savant classe la *śabdavidyā* comme une science permettant de soumettre des opposants, au même titre que la logique (voir ci-dessus, p. 101). Sur l'origine de ce classement, et sur la question de savoir si épistémologie et logique (*pramāṇavidyā*) relèvent de la « science intérieure », voir plus haut, p. 105-106. L'épithète *sgra tshad pa* « maître de la grammaire et du Pramāṇa » — titre prêté à plusieurs savants tibétains (tel le disciple de Bu ston, Rin chen rnam rgyal) — donne expression aux fonctions parallèles que remplissent ces deux sciences dans la culture bouddhique du Tibet.

139. Voir F. Meyer, *gSo-ba rig-pa : Le système médical tibétain* ; dMu dge bšes bSam gan rgya mtsho, *Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdus bšad pa*, p. 15 sq. Sur d'autres traditions médicales au Tibet, voir Tun hoñ nas thon pa'i bod kyi gso rig yig cha bdam bsgrigs (Pékin, 1983) ; C. Beckwith, « The introduction of Greek medicine into Tibet in the seventh and eighth centuries », *JAOS* 99 (1979), p. 297-313.

140. Voir *Hōbōgirin* s. v. Byō. Cf. K. Zysk, *Asceticism and healing in ancient India : Medicine in the Buddhist monastery* (Delhi, 1991).

141. Voir plus haut, note 41.

142. Outre la bibliographie donnée plus haut, voir récemment *Tibetan medical paintings : Illustrations to the Blue Beryl treatise of Sangye Gyamtso (1653-1705)*, Publication prepared from the summaries of the late Yuri Parfionovitch, Edited by Gyurme Dorje and Fernand Meyer (Londres, 1992).

civilisation tibétaine. Ces techniques servent notamment à la fabrication des images et peintures religieuses (classées comme *sku rten* « supports du Corps ») et des *stūpa* (classés comme *thugs rten* « supports de l'Esprit »). Au Tibet, l'art des manuscrits du Dharma (classé comme *gsuñ rten* « support de la Parole ») a également été influencé par l'Asie méridionale, les techniques relatives au livre imprimé ayant été diffusées en revanche à partir de l'Asie orientale. Dans le domaine de la culture matérielle aussi, des poids et mesures de l'Inde furent introduits au Tibet à l'époque de Ral pa can (ou de Khri lDe sroñ btsan) dans la première moitié du IX<sup>e</sup> siècle <sup>143</sup>.

Parmi les autres sciences indiennes adoptées par les Tibétains durant la période de la monarchie ancienne se trouvait la science de la bonne conduite et du gouvernement (*nītiśāstra*). L'intérêt que les Tibétains ont porté à cette science s'explique par le fait qu'elle pouvait contribuer à la constitution et au développement de l'Etat tibétain, et sans doute aussi par le fait que le *nītiśāstra* fut étroitement relié au nom de Nāgārjuna, maître qui a toujours été vénéré au Tibet. En effet, on sait que deux traités de *nītiśāstra* attribués à Nāgārjuna — le *Janapoṣaṇabindu* et le *Prajñāśataka* — furent traduits vers l'an 800 par Ye šes sde et dPal brtsegs respectivement. Par ailleurs, comme on l'a vu ci-dessus, des traités de médecine et de Kāmaśāstra ainsi que des contes édifiants ont été eux aussi attribués à (un) Nāgārjuna, qui figure donc comme une sorte de source éponyme de plusieurs « sciences » indo-tibétaines. Dans les domaines du politique et des mœurs et coutumes, les Tibétains ont aussi fait des emprunts importants aux Chinois <sup>144</sup>.

Quant à l'épopée indienne, une version de la légende de Rāma distincte du *Vālmiki-Rāmāyaṇa* se trouve déjà parmi les manuscrits de Dunhuang. Au XIX<sup>e</sup> siècle le *Rāmāyaṇa* attirait toujours l'attention du polygraphe 'Ju Mi pham rgya mtsho (1846-1912), intérêt qu'on retrouve chez dGe 'dun chos 'phel (1905?-1951). Des matériaux relevant du *Mahābhārata* et des *Purāṇa* sont également connus de la tradition tibétaine. L'existence d'un ouvrage tibétain sur les dix incarnations (*'jug pa* = *avatāra*) de Viṣṇu fut relevée par A khu šes rab rgya mtsho (voir ci-dessus § V, IV D).

Sur l'intérêt porté par des Tibétains à la poésie (*kāvya*) et au théâtre (*nāṭaka*) sanscrits, voir plus haut (§ V, VII A et C).

Au XI<sup>e</sup> siècle au plus tard, des contes et légendes indiens ont été considérés comme des moyens des plus utiles pour enseigner morale et sagesse, et pour la prédication de la Bonne Loi. Ce fut, paraît-il, surtout l'école des bKa' gdams pa remontant à Dīpaṃkaraśrījñāna

143. Voir Bu ston, *Chos 'byuñ*, f. 130b1 : *tha na bre dañ srañ zo la sogs pa'añ rgya gar dañ mthun par bcos so*.

144. Voir plus haut, p. 98 note 5.

(Atiṣa, 982-1054) qui a puisé dans ces matériaux pour les utiliser comme des *exempla* (*dpe*) servant à des fins d'édification et d'instruction. A cette époque aussi les « contes dharmiques » de l'« Or du Vampire » (*vetāla : ro laṅs gser gyi chos sgruṅ*) appartenant au « Cycle de Nāgārjuna (garbha) et de Candrakīrti » captèrent l'imagination des Tibétains, également à des fins d'édification (voir ci-dessus, p. 115). Enfin, il convient de mentionner dans ce contexte la vaste littérature tibétaine des maximes et sentences (*legs bśad = subhāṣita*), dont les sources ou modèles proviennent en grande partie de l'Inde.

Déjà au VII<sup>e</sup> siècle Thon mi/Thu mi A nu, le ministre du roi Sroṅ btsan sgam po, est censé avoir séjourné au Kaśmīr pour étudier la grammaire sanskrite, sur la base de laquelle il aurait fondé la description de la langue tibétaine que la tradition lui attribue. Malgré les différences très sensibles entre le tibétain et les langues indo-aryennes de l'Inde, la question se pose de savoir si le tibétain et l'indo-aryen appartiennent à la même aire linguistique, autrement dit si ces langues étaient reliées dans un *Sprachbund* <sup>145</sup>. Cependant, il faut constater que les schémas grammaticaux qui sont propres au sanskrit, et qui auraient été adoptés par Thon mi, ne se prêtent pas toujours très bien à la description de la langue tibétaine, les différences phonologiques, morphologiques et syntaxiques entre le sanskrit et le tibétain étant en effet grandes.

Dès le XI<sup>e</sup> siècle, une partie de la *Kalāpalaghuvṛttiḥ Śiṣyāhitā* fut traduite par le *lha (bla ma) lha btsun* Ṣi ba 'od à Tho liṅ ; il s'agit du frère de Byaṅ chub 'od qui soutint l'activité d'Atiṣa au Tibet Occidental <sup>146</sup>.

Vers la même époque Roṅ (zom pa) Chos kyi bzaṅ po traduisit le \**Tripratyaḥbhāṣya* d'un certain Ņi ma'i sñiṅ po (P 5896) <sup>147</sup>. La relation de l'érudition grammaticale et littéraire avec les ordres religieux (*chos lugs*) des bKa' gdams pa et des rŅiṅ ma pa est ainsi attestée à une période ancienne de l'histoire culturelle du Tibet.

Au XIII<sup>e</sup> siècle les Tibétains portaient un intérêt très spécial à la grammaire et à la poétique indiennes. Ce fut l'époque de Sa skya Paṇḍi ta Kun dga' rgyal mtshan dpal bzaṅ po (1182-1251) — Grand Hiérarque de Sa skya et disciple des maîtres indiens Śākyaśrī, Sugataśrī et Saṃghaśrī — et de son neveu 'gro mgon 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan dpal bzaṅ po (1235-1280) — le mécène de Soṅ ston rDo rje rgyal mtshan et du frère cadet du dernier, Šoṅ Blo gros brtan pa, les traducteurs de Daṇḍin, de la *Bodhisattvāvadānakalpalatā* de Kṣemendra et de la grammaire *Kalāpa*. A Sa skya Paṇḍi ta on attribue

145. Voir ci-dessus, p. 99 note 6.

146. Voir la note 104 plus haut.

147. Voir ci-dessus, p. 124 note 115. Sur ce texte, voir P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 123 sq., 296 sq.



usuellement la consolidation au Tibet de l'étude des *vidyāsthāna*. Vinrent ensuite les savants traducteurs dPañ Blo gros brtan pa (1276-1342, disciple de Šoñ ston rDo rje rgyal mtshan) et Thar pa lo tsā ba Ńi ma rgyal mtshan (le traducteur de la grammaire Cāndra). Nommons aussi Yar (k)luñ(s) pa Grags pa rgyal mtshan — connu comme le Yar lo ou « traducteur (*lo tsā ba*) de Yar luñ » — qui exécuta plusieurs traductions de textes qui nous intéressent dans le présent contexte (mais dont la traduction du *Lokānanda* n'est pas très réussie et dont la traduction de l'*Amarakoṣa* a été critiquée par Si tu Chos kyi 'byuñ gnas)<sup>148</sup>. Quant à Bu ston Rin chen grub (1290-1364), disciple de Thar pa lo tsa ba et lui aussi traducteur de textes grammaticaux, il aurait été associé avec Sumana(h)śrī comme traducteur de Kālidāsa<sup>149</sup>. Puis vinrent Byañ chub rtse mo (1303-1380), son disciple Nam mkha' bzañ po, Sa bzañ Ma ti Pañ chen (Blo gros rgyal mtshan), et Thugs rje dpal bzañ po, le disciple de Nam mkha' bzañ po. Enfin, postérieurement à la période historique qui nous concerne en premier lieu ici, rappelons surtout le nom de Ža lu lo tsā ba Chos skyoñ bzañ po (Dharmapāla[bhadra], 1441-1527/8) ; les noms des traducteurs du xvii<sup>e</sup> siècle tels que Tāranātha (1575-1635, qui travailla avec le *paṇḍita* Kṛṣṇabhakṣa) et, à la cour du Dalai Lama V (1617-1682) et de son « régent » (*sde srid*) Sañs rgyas rgya mtsho (1653-1705), 'Dar lo tsā ba (qui travailla avec les *paṇḍita* Balabhadra et Gokulanāthamiśra)<sup>150</sup> ; et, au siècle suivant, le nom de Si tu Chos kyi 'byuñ gnas (Karma bsTan pa'i Ńin byed gTsug lag chos kyi snañ ba, 1699/1700-1774), qui étudia quelque temps au Népal<sup>151</sup>.

## VII

Pour être en mesure de cerner la question de l'utilisation d'abord par les bouddhistes indiens puis par les Tibétains d'éléments « mon-dains » (*'jig rten pa* = *laukika*), « extérieurs » (*phyi [rol] pa* = *bāhyaka*) et « communs » (*thun moñ ba : sādharma*) de la civilisation

148. Voir les notes 128, 131 et 132 plus haut.

149. Voir la note 120 plus haut.

150. Cf. G. Tucci, « The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit scholar », in : Kshitish Roy (éd.), *Sino-Indian Studies (Liebenthal Festschrift)* 5 (1957), p. 235-240, qui conclut que les connaissances en sanskrit du Dalai lama V furent médiocres.

151. Sur la transmission des études grammaticales, etc., au Tibet, voir 'Gos gŽon nu dpal, *Deb ther Ńhon po*, chapitre tha (section sur le Kālacakra) ; et Kloñ rdol bla ma, *gSuñ 'bum*, vol. ba. Cf. Koñ sprul, *Šes bya kun khyab*, I, p. 557 sq. ; et le tableau dressé par P. Verhagen, *op. cit.*, I, p. 324-326. Sur Si tu Chos kyi 'byuñ gnas, voir ci-dessus, note 89.

pan-indienne, et afin de placer ce processus dans une perspective comparative, il serait intéressant de confronter (et, bien entendu, de contraster) les notions, chez les Pères de l'Eglise chrétienne, de la *χρησις* (*apud* Clément d'Alexandrie ; Grégoire de Nysse, *Vita Moysis*) et de l'*usus iustus* (*apud* Augustin, *De doctrina christiana*), c'est-à-dire l'« utilisation » et l'« appropriation légitime » par les chrétiens des premiers siècles d'un fonds d'idées — la « sagesse païenne » — des Anciens <sup>152</sup>. On pourrait d'autre part comparer (et contraster) l'emploi fait par des savants islamiques (*falāsifa*) de la philosophie et de la science grecques <sup>153</sup>. Mais dans ces deux cas il existe une différence de taille d'avec le cas indo-tibétain qui nous occupe ici : tandis que ni les chrétiens ni les savants islamiques ne partageaient la religion de leurs sources grecques, le bouddhisme était au contraire le bien commun des bouddhistes du Tibet et de l'Inde. Par ailleurs, alors que les Pères de l'Eglise chrétienne de culture hellénistique étaient les héritiers de la civilisation de la Grèce antique, les Tibétains ont très consciemment emprunté de l'autre côté de l'Himalaya à la fois un système religio-philosophique, le Dharma bouddhique, et un fonds culturel non spécifiquement religieux, les sciences (*vidyāsthāna*) indo-bouddhiques.

Pour ce qui est de l'intégration culturelle par les Tibétains des *vidyāsthāna*, le fait que des traités de politique, de médecine et de Kāmasāstra aussi bien que des contes édifiants aient été traditionnellement rattachés au nom de Nāgārjuna, qui figure ainsi comme une source éponyme de ces matières, a dû exercer une influence dans le processus d'inculturation qui nous intéresse ici, ainsi qu'on l'a vu plus haut (§ VI). Mais, en définitive, le rôle déterminant dans ce processus semble bien revenir à l'idée que les cinq *vidyāsthāna* constituent la panoplie culturelle de l'érudit et du Bodhisattva versé dans tous les moyens salvifiques (*upāya* = *thabs*) <sup>154</sup>.

Signalons en outre, dans ce processus d'appropriation et d'inculturation, le rôle important joué au Tibet par certains princes-moines, c'est-à-dire par des hommes de souche royale ou princière devenus moines, et par des abbés et hiérarques qui avaient rang et fonction de princes. Nous avons vu que le prince-moine (*lha btsun*) ʒi ba 'od du royaume du Tibet Occidental et des hiérarques du monastère de Sa skya ont très largement contribué au développement de l'intérêt porté au Tibet à l'érudition indo-bouddhique (ou brahmano-bouddhique) « mondaine ». Or ce fut en particulier au

152. Cf. (pour l'hindouisme) P. Hacker, « « Topos » und Chêsis », *Kleine Schriften*, p. 338 sq., et « Interpretation und Benutzung », *ibid.*, p. 798 sq., où Hacker a aussi discuté, chez les chrétiens, la part prise dans ce processus culturel par l'affrontement et la polémique.

153. Voir les articles *falsafa* et *falāsifa* dans l'*Encyclopédie de l'Islam* ; et R. Walzer, *Greek into Arabic : Essays on Islamic philosophy* (Oxford, 1962).

154. Voir plus haut, § IV.

xiii<sup>e</sup> siècle, à l'époque du 'gro mgon (= *jagannātha*) 'Phags pa, Grand Hiérarque de Sa skya et *bla ma*-officiant (*mchod gnas*, *bla mchod*) de l'empereur Qubilai, que les Tibétains se sont mis à cultiver intensément ces disciplines « communes », « extérieures » et « mondaines » qui ont constitué un secteur si important de la culture indo-bouddhique puis indo-tibétaine. D'ailleurs, suivant l'historiographie tibétaine, ce fut aussi sous 'Phags pa que la notion de la coordination des deux ordres du spirituel/religieux et du temporel/civil (*tshul/lugs gñis zuñ 'brel*, *gtsug lag gñis*, etc.) prit une forme définitive dans la relation dite *yon mchod*. En commandant des traductions aux *lo tsā ba* tibétains, le *bla ma* 'Phags pa agissait souvent de concert avec Śākya bzañ po, le premier dans la série des Grands Officiers civils (*dpon chen*) du gouvernement de l'Etat de Sa skya, circonstance qui semble bien faire ressortir la fonction tantôt séculière et tantôt quasi religieuse remplie au Tibet par les *vidyāsthāna* « extérieurs »<sup>155</sup>. Ensuite, au xvii<sup>e</sup> siècle, Sañs rgyas rgya mtsho (1653-1705) — « régent » (*sde srid*) du Dalai Lama V et laïc pour la plupart de sa carrière — a occupé une place de premier plan dans le développement de l'étude des *vidyāsthāna* ; des traités sur la médecine (le *Vaidūrya sñon po*) ainsi que sur le *rtsis* et les arts et métiers (le *Vaidūrya dkar po* et le *gYa' sel*) lui sont d'ailleurs attribués.

Quant aux conditions qui ont pu amener des moines-princes — personnalités qu'on pourrait sans doute considérer *a priori* comme enclines aux choses du monde — à se vouer aux sciences « mondaines » indo-bouddhiques, en dernière analyse il semble bien s'agir moins d'une véritable *relation causale* entre leur haut statut socio-religieux et leurs intérêts culturels que d'une *corrélation* très remarquable entre deux domaines, les *vidyāsthāna* « extérieurs » étant étroitement liée au bouddhisme proprement dit<sup>156</sup>. Cette corrélation entre le Dharma et le plan mondain (*laukika* = 'jig rten pa) mérite l'attention de l'historien du bouddhisme en général et, spécialement, du bouddhisme tibétain. En effet, les abbés-princes et hiérarques tibétains qui fonctionnaient assez souvent à la fois comme *bla ma* et comme chefs politiques — ce que semble d'ailleurs suggérer le titre qu'on leur prêtait de 'gro mgon (= *jagannātha*, qui signifie approximativement « ethnarque » au sens religio-politique de ce dernier terme) — devaient être particulièrement sensibles aux connexions pouvant relier ce qui est spécifiquement bouddhique à la civilisation séculière qui, déjà en Inde, fut considérée comme commune aux bouddhistes et aux non bouddhistes.

155. Sur le *chos srid zuñ 'brel* et les deux *lugs/tshul/gtsug lag*, et sur le rôle du 'gro mgon 'Phags pa, voir la première partie du présent livre. Et sur le *dpon chen* Śākya bzañ po, voir aussi p. 125, note 118.

156. Voir plus haut, § IV.

D'ailleurs, qu'il ne puisse pas s'agir, dans tous les cas où un *bla ma* de haut statut a ainsi cultivé les sciences auxiliaires « mondaines » et « extérieures » à côté de l'*adhyātmavidyā* spécifiquement bouddhique, d'une prédilection simplement automatique pour le mondain chez un grand prélat, c'est ce que semble bien illustrer le cas de Bu ston Rin chen grub (1290-1364), maître très traditionaliste et « vinayiste », et assez peu mondain, qui s'est pourtant intéressé à ces sciences <sup>157</sup>.

Signalons enfin la connexion spéciale, et remarquable, qui pouvait relier l'étude des *vidyāsthāna* avec le Kālacakra, notamment dans le récit de l'histoire des maîtres de ce système vajrayāniste dans le *Deb ther shon po* où 'Gos lo tsa ba gZon nu dpal (1392-1481) a fourni une esquisse historique de la propagation des études grammaticales au Tibet <sup>158</sup>.

C'est pour les raisons qui viennent d'être évoquées qu'on peut dire de certains grands érudits tibétains que, toutes proportions gardées, ils peuvent compter parmi les premiers indianistes de l'Histoire <sup>159</sup>. Certes, en premier lieu, les Tibétains ont été tributaires de l'Inde pour les fondements de leur religion et philosophie, aux développement desquelles leurs grands maîtres ont à leur tour tant contribué. Mais certains d'entre eux n'ont pas manqué de s'intéresser aussi au domaine des sciences « extérieures » indo-bouddhiques qui ont trouvé leur continuation dans les *rig gnas* cultivés au Tibet.

## VIII

Vu la place occupée au Tibet par des secteurs très larges de la civilisation indo-bouddhique non seulement au niveau de la « science intérieure » (*adhyātmavidyā*) du Dharma bouddhique mais aussi sur le plan « extérieur » (*bāhyaka*) des sciences, arts et métiers (*vidyāsthāna*, *śilpakarmasthāna*) « mondains », la notion de la corrélation — de la « syzygie » (*zuñ 'brel*) — des deux ordres (*lugs gñis* ou *tshul gñis*), ou des deux sciences (*gtsug lag gñis*) <sup>160</sup>, se révèle sous un jour nouveau et peut-être quelque peu inattendu à première vue. Globalement, il s'agit d'un phénomène qui est non seulement politico-religieux mais aussi, plus généralement, culturel : on a affaire à un fait de civilisation.

157. Voir plus haut, p. 84-85.

158. Voir le *Deb ther shon po* cité plus haut, p. 135 note 151. La place très importante occupée par un modèle vajrayāniste dans la constitution du lien entre le temporel et le spirituel a été du reste explorée dans la première partie du présent livre traitant de la relation dite *yon mchod*.

159. Voir plus haut, § I.

160. Voir la première partie du présent livre.

Quant aux termes « mondain » (*laukika* = 'jig rten pa) et « supramondain/transmondain » (*lokottara* = 'jig rten las 'das pa) qui définissent l'opposition structurale des deux catégories ou niveaux relevée plus haut, dans la pensée bouddhique ils qualifient spécialement deux Chemins (*mārga*) — celui de l'homme ordinaire (*prthagjana*, jusqu'aux *laukikāgradharma* au terme du *prayogamārga*) et celui du Bodhisattva ou Noble (*ārya*, à partir du *darśanamārga*) — et aussi deux types de connaissances <sup>161</sup>. D'un autre côté, et plus généralement, ces deux termes ont pu servir à caractériser un plan « supramondain » supérieur et un plan « mondain » inférieur <sup>162</sup>.

Quant à la division entre l'« extérieur » et l'« intérieur », à Sri Lanka elle s'est répercutée sur le plan linguistique. Ainsi, alors que des sciences « mondaines » ont été régulièrement étudiées dans ce pays sur des textes sanskrits, le pāli — langue des Ecritures canoniques et, depuis l'époque de Buddhaghosa, des grands commentaires — a été en principe réservé aux textes bouddhiques <sup>163</sup>. En revanche, au Tibet où les traités des deux catégories ont été traduits sans distinction en tibétain, et où les *vidyāsthāna* « extérieurs » et « mondains » n'ont donc pas été étudiés normalement sur des textes indiens, on ne connaît pas une pareille spécialisation linguistique.

Or, eu égard à la continuité et à la solidarité culturelle qu'on a pu

161. Sur la connaissance discriminatrice (*prajñā* = *śes rab*) en tant que mondaine (*laukikī*) et supramondaine (*lokottarā*), voir par exemple *Bodhisattvabhūmi* 1.14 (p. 212); et Tsoñ kha pa, *Lam rim chen mo*, p. 449, 459-460.

162. Cf. D. Seyfort Ruegg, « Sur les rapports entre le bouddhisme et le « substrat religieux » indien et tibétain », *JA* 1964, p. 77 sq.; et la première partie du présent livre, p. 22, 25-27, 90-91.

A partir de 1964 aussi, les termes pālis correspondants ont été employés par des spécialistes du bouddhisme à Sri Lanka pour décrire un phénomène analogue dans le Theravāda. Voir notamment M. Ames, « Magical animism and Buddhism: A structural analysis of the Sinhalese religious system », in : E. Harper (éd.), *Religion in South Asia* (Seattle, 1964), p. 21-52; id., « Ritual prestations in the structure of the Sinhalese pantheon », in : M. Nash (éd.), *Anthropological studies in Theravāda Buddhism* (Detroit, 1966), p. 37; H. Bechert, « Introduction », p. 19 sq., et « On the popular religion of the Sinhalese », p. 219, in : *Buddhism in Ceylon and Studies on religious syncretism in Buddhist countries* (Symposien zur Buddhismusforschung, I, AAWG, Göttingen, 1978). Ames avait présenté son analyse comme conforme aux catégories du sacré et du profane d'E. Durkheim; mais puisque, dans le bouddhisme, le plan du *laukika* recouvre en partie la catégorie du sacré dans la dichotomie durkheimienne sacré/profane, tandis que le niveau du *lokottara* dépasse ce premier terme de la dichotomie, l'applicabilité à l'opposition *laukika/lokottara* de l'analyse proposée par Ames reste problématique. Au demeurant, il n'est pas clairement établi que ces catégories « émiques » du bouddhisme se prêtent à exprimer la dichotomie sacré/profane (cf. ci-dessous, notes 164 et 168).

163. Des compositions relevant des deux catégories en question circulent aussi en singhalais. Voir H. Bechert, *Das Pratyayaśataka*, p. 247. Cf. K. R. Norman, « The Role of Pāli in early Sinhalese Buddhism », in H. Bechert (éd.), *Buddhism in Ceylon and Studies in religious syncretism in Buddhist countries*, p. 28 sq.



constater entre les quatre *vidyāsthāna* indo-bouddhiques « extérieurs » et « mondains » d'une part et le *vidyāsthāna* « intérieur » de l'*adhyātma-vidyā* proprement bouddhique de l'autre, il est malaisé d'opérer une dichotomie nette et absolue entre un niveau laïc (ou « profane ») d'un côté et un niveau religieux (ou « sacré ») de l'autre côté <sup>164</sup>. Même la division entre le temporel et le spirituel peut d'ailleurs être d'un emploi délicat <sup>165</sup>.

Aussi avons-nous constaté que le classement des *vidyāsthāna* a posé problème dans le cas de la *hetuvidyā* qui figure souvent comme une science « extérieure » non spécifiquement bouddhique, mais qui, en tant que *pramāṇavidyā*, n'en est pas moins considérée parfois comme faisant partie intégrante du bouddhisme au sens strict <sup>166</sup>. Des problèmes analogues se sont posés même à propos de la grammaire et de la poésie <sup>167</sup>, disciplines en principe « mondaines » qui ont pourtant été utilisées à des fins didactiques et religieuses.

En conséquence, dans les civilisations indienne et tibétaine, la notion de la laïcité — du « séculier » comme disent aujourd'hui les Indiens — opposée au religieux est non seulement mal définie culturellement mais se révèle assez problématique.

Comme on l'a vu, pour exprimer la relation de deux niveaux à la fois conjoints et structurellement opposés — autrement dit de niveaux fonctionnellement complémentaires mais conceptuellement et logiquement contrastifs, et dont l'un peut être hiérarchiquement subordonné à l'autre —, la pensée bouddhique dispose de séries de catégories et de termes qui, étant systémiques et « émiques », peuvent mieux correspondre aux structures inhérentes de sa pensée que des catégories et terminologies généralisatrices, et « étiques », qu'on lui impose de l'extérieur <sup>168</sup>. Dans le présent travail, il a été surtout question des

164. La dichotomie du sacré et du profane, telle qu'elle a été posée par exemple par Mircea Eliade, représente une opposition « étique » plutôt qu'« émique » en ce qui concerne le domaine culturel tibétain (et indien), et c'est pourquoi les termes de profane et sacré ont été placés ici entre guillemets. Nous avons remarqué (p. 102 note 11) que la notion de l'« extérieur » opposé à l'« intérieur » (ou au bouddhique) n'a rien à voir avec l'opposition entre l'exotérique et l'ésotérique.

165. Voir la première partie de ce livre.

166. Voir plus haut, p. 105.

167. Voir ci-dessus, p. 129 note 132 et p. 131-132.

168. Rappelons que cet emploi des termes « émique » et « étique » remonte surtout à la « tagmémique » de K. L. Pike, *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior* (1954-1960 ; deuxième édition, La Haye, 1967). Depuis, ces termes ont été repris par des chercheurs dans plusieurs domaines des sciences humaines ; cf. O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris, 1972), p. 55. Pike écrivait notamment (I, 2, 8/1) : « In [...] the etic approach [...], an author is primarily concerned with generalized statements about the data. » Et : « In contrast to the etic approach an emic one is in essence valid for only one language (or one culture) at a time [...] ; it is an attempt to discover and to describe the pattern of that particular

et oppositions mondain (*laukika* = 'jig rten pa) : supramondain/trans-mondain (*lokottara* = 'jig rten las 'das pa), extérieur (*bāhyaka* = *phyi [rol] pa*) : intérieur (*nañ pa*), et commun (*thun moñ ba*, aux bouddhistes et non bouddhistes) : spécial (*thun moñ ma yin pa*, aux bouddhistes), catégories qui ont été employées dans des sources indiennes et tibétaines pour caractériser la distinction entre l'*adhyātmavidyā* et les autres *vidyāsthāna*. Enfin, avec la notion du connaissable « tel quel » (en réalité, *ji lta ba* : *yathāvad*) opposée au connaissable « en extension » (*šes bya ji sñed pa* : *yāvad*) — catégories évoquées notamment par Bu ston pour déterminer la nature de l'*adhyātmavidyā* par rapport aux autres *vidyāsthāna* (ci-dessus, § IV) — on peut rapprocher la notion du plan de la réalité suprême (*paramārtha/pāramārthika* : *yathāvad*) opposé au plan de surface transactionnel (*samvṛti/sāmvṛta*, *vyavahāra/vyāvahārika* : *yāvad*) — autre paire de catégories bien connue en analyse philosophique bouddhique —, bien que l'explication fournie par Bu ston ne permette pas une identification pure et simple de ces deux séries de catégories.

## IX

Quel vocabulaire, et quelle théorie anthropologique (au sens large du mot), convient-il d'employer pour être en mesure de penser avec précision, et de décrire avec clarté, les relations interculturelles complexes entre l'Inde et le Tibet qui ont fait l'objet de l'exploration précédente, et pour pouvoir distinguer, à l'intérieur de la civilisation tibétaine, entre d'une part ses éléments qui sont par leurs origines *historiquement* indiens (*Indian*) et d'autre part les éléments qui ne sont, à notre connaissance, que *typologiquement* indiens (« indianisants », *Indic* <sup>169</sup>), deux séries de composantes distinctes qui ont néanmoins fini par s'intégrer dans l'ensemble, synchroniquement assez homogène sinon monolithique, de la civilisation tibétaine ? En définitive, le chercheur a besoin d'une théorie et d'une terminologie qui puissent

language or culture in reference to the way in which the various elements of that culture are related to each other in the functioning of that particular pattern, rather than an attempt to describe them in reference to a general classification derived in advance of the study of that particular culture. »

169. Soulignons que le terme anglais « Indic » est employé ici non pas comme un équivalent de « Indian » (à la manière de nombreux indianistes surtout américains qui se servent du mot « Indic » — par opposition à « Indian » = American Indian, amérindien — pour désigner ce qui relève de l'Inde classique et comme équivalent de « indo-aryen »), mais plutôt pour désigner ce qui, au Tibet (ou ailleurs), est *typologiquement* (et *structuralement*) indien, c'est-à-dire inspiré de l'Inde, mais sans être (à notre connaissance) *historiquement* attesté en Inde.

exprimer, avec toute la précision souhaitable, la relation qui existe entre ces deux séries de composantes en faisant la part entre éléments *diachroniquement indiens* empruntés à la civilisation de l'Inde et éléments *typologiquement indianisants* élaborés, dans un style indien, par les Tibétains eux-mêmes au fil des siècles. Tandis que les premiers éléments sont visiblement exogènes, les derniers, non attestés en Inde, peuvent être considérés comme endogènes au Tibet.

Pour illustrer le problème dont il est question ici, considérons le cas de l'iconographie et de l'art tibétains. De toute évidence, l'iconographie du bouddhisme tibétain se compose, quant à son contenu, d'une part d'un panthéon de figures divines qui sont *historiquement* exogènes et d'origine indienne, et de l'autre de figures plutôt endogènes dont on ne connaît pas l'existence en Inde — dont l'origine indienne n'est donc pas avérée — mais qui ne s'en présentent pas moins sous une forme *typologiquement* indienne. Autrement dit, sans être d'origine indienne (*Indian*) au sens strict, ces dernières figures sont pour ainsi dire « indianisantes » (*Indic*).

En outre, au niveau de l'expression — du style — l'art bouddhique du Tibet reflète très souvent des influences venues de l'Inde orientale (Pāla), du Népal et du Kaśmīr, ainsi que d'Asie centrale et de Chine. Mais cet art n'en a pas moins suivi ses propres voies de développement : dans la plupart des cas (sinon dans tous) on pourra dire qu'une œuvre est tibétaine et non pas indienne, khotanaise, chinoise, etc. C'est que, malgré la présence de motifs et d'influences stylistiques exogènes, une peinture ou une sculpture se reconnaîtra généralement à certains traits qui en font une œuvre tibétaine. Il existe ainsi une tradition artistique tibétaine qui, ayant assimilé des éléments étrangers, produit des œuvres dans un style où l'endogène s'associe à l'exogène et le prolonge.

Du côté de la production littéraire, dans les domaines religieux et philosophique, beaucoup de compositions dues aux auteurs bouddhiques du Tibet représentent, quant à leur contenu, la prolongation, en droit fil et sans rupture de continuité, d'idées et de schémas qui, historiquement, sont incontestablement d'origine indienne. En outre, et abstraction faite de la langue dans laquelle elles ont été originellement composées, on pourrait très souvent prendre des compositions d'un érudit tibétain pour des textes d'origine indienne, ouvrages traduits en tibétain sur des originaux indiens et ouvrages indigènes étant rédigés, au niveau de l'expression linguistique, dans virtuellement la même « langue du Dharma » (*chos skad*). Certes, les premiers ouvrages ont été normalement inclus dans le bKa' 'gyur ou dans le bsTan 'gyur, alors que les derniers ont été le plus souvent transmis en dehors de ces deux recueils canoniques. Mais, de manière assez paradoxale, les compilateurs du bsTan 'gyur ont incorporé dans leur « Recueil des

Śāstra en traduction » au moins quelques ouvrages anciens dont ils reconnaissaient l'origine tibétaine, comme s'ils voulaient souligner ainsi la continuité de la tradition bouddhique indo-tibétaine utilisant le *chos skad*. Au début du IX<sup>e</sup> siècle ce trait caractérisait déjà le Catalogue *lDan/lHan dkar ma* <sup>170</sup>.

Cependant, dans ce domaine de la littérature religieuse et philosophique, il est très souvent (sinon invariablement) possible de faire la part entre littérature indienne en traduction tibétaine et production indigène tibétaine sur la base de traits formels et de critères d'ordre philosophique et religieux — ou encore sur la base d'informations historiques relatives à l'auteur, etc., contenues dans le texte lui-même ou dans d'autres sources dignes de foi — plutôt que sur la base du contenu pris globalement, qui peut rester relativement constant dans les deux groupes de compositions, ou encore de l'expression linguistique, qui dans les deux groupes est toujours le *chos skad* demeuré presque immuable au cours des siècles <sup>171</sup>. De fait, si les auteurs tibétains ont effectivement persisté à utiliser, pour leurs propres compositions, *grosso modo* le même *chos skad* que celui employé dans les traductions faites sur des originaux sanskrits, s'ils ont continué de traiter des mêmes thèmes d'après des schémas établis par leurs prédécesseurs indiens, et s'ils ont effectivement conçu et composé leurs traités dans un style qui, typologiquement, porte toujours très profondément l'empreinte indienne, ils n'en ont pas moins développé, au fil des ans, des idées et philosophèmes et des pratiques qui ne sont qu'ébauchés dans nos sources indiennes, s'ils n'y manquent pas totalement <sup>172</sup>. Au Tibet, maint développement religio-philosophique est ainsi typologiquement « indianisant » (*Indic*) sans être indien (*Indian*) au sens strictement historique <sup>173</sup>.

De manière en partie analogue, en considérant la religion du Bon, on pourra distinguer (notamment dans ce qu'on a appelé le *bsgyur*

170. Voir dans ce Catalogue la rubrique *btsan po Khri sroñ lde btsan gyi [!] mdzad pa'i gcug lag*, ainsi que d'autres sections où ont été incorporées des compositions de Ye šes sde et de Ņi ma'i 'od. Cf. plus haut, § III.

171. Voir par exemple D. Seyfort Ruegg, « Autour du *lTa ba'i khyad par* de Ye šes sde », *JA* 1981, p. 207-229. — Mais il existe des cas où il est difficile de trancher. Sur le cas du *'Jig rten pha rol sgrub pa* ou *Paralokasiddhi*, voir E. Steinkellner, *Nachweis der Wiedergeburt* (Vienne, 1988). La *Bṛhaṭṭikā*, commentaire sur la *Śatasāhasrikā prajñā-pāramitā* attribué tantôt à Daṃṣṭrāsena et tantôt à Khri Sroñ lde btsan, a posé problème pour la tradition tibétaine.

172. Pour trois exemples voir plus loin, § X.

173. Sur des idées indiennes dans la légende de la fondation de l'état de Nan-chao, cf. E. Rosner et K. Wille, « Indische Elemente in der Gründungslegende des Königreiches Nan-chao », *ZDMG* 131 (1981), p. 374-383. (Le Nan-chao fut subordonné au Tibet à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle; voir P. Demiéville, *Contributions aux études sur Touen-houang* [Genève, 1979], p. 5.)

*bon*) des éléments qui sont strictement d'origine bouddhique — emprunts ou démarquages — d'autres éléments ayant un aspect typologiquement bouddhique ou indien — c'est-à-dire des éléments « indianisants » (*Indic*) ou, plus précisément, « bouddhisants » (*Buddhistic*) — qui, cependant, ne sont pas attestés dans nos sources bouddhiques, mais sont bien plutôt des traits propres du Bon. A ce point de vue, pour une partie et en dépit d'emprunts et de démarquages, le *bsgyur bon* apparaît donc parfois comme « bouddhisant » (sans être bouddhique au sens strict). Dans le Bon il existe pourtant un *rdzogs chen* proche du *rdzogs chen* du bouddhisme, et qui est sans doute étroitement apparenté à ce dernier <sup>174</sup>.

Dans l'iconographie des Bon po aussi il existe des figures qui ne sont pas d'origine indienne ou bouddhique avérée (il s'agit précisément de figures iconographiques propres aux Bon po), mais qui n'en sont pas moins apparentées, à la fois stylistiquement et typologiquement, aux figures d'origine indienne de l'iconographie du bouddhisme tibétain. Dans ce dernier cas, il serait peut-être possible de parler de figures à la fois « bouddhisantes » (*Buddhistic*) et « indianisantes » (*Indic*) sans être au sens strictement historique ni bouddhiques ni indiennes <sup>175</sup>.

Ces problèmes complexes, qui n'ont été qu'effleurés ici faute de place, devront faire l'objet d'études plus complètes dans le futur. Il n'en a pas moins paru intéressant de soulever ici des questions auxquelles l'état actuel des études indo-tibétaines et tibétaines (et aussi des études indiennes) ne permettent pas encore de donner des réponses définitives.

174. Voir P. Kvaerne, « The « Great Perfection » in the tradition of the Bonpos », in : W. Lai et L. Lancaster (éd.), *Early Ch'an in China and Tibet* (Berkeley, 1983), p. 367-392 ; et, dernièrement, S. G. Karmay, *The Great Perfection* (Leiden, 1988). Sur les relations entre bouddhisme et *bon*, *chos pa* et *bon po*, voir récemment P. Kvaerne, « Śākyamuni in the Bon religion », *Temenos* 25 (1989), p. 33-40 ; et A. M. Blondeau, « Le « découvreur » du *Mañi bka'-bum* était-il bon-po ? », in : L. Ligeti (éd.), *Tibetan and Buddhist studies commemorating the 200th anniversary of the birth of Alexander Csoma de Kőrös*, I, p. 77-123 ; id., « mKhyen-brce'i dbaṅ-po : La biographie de Padmasambhava selon la tradition du *bsgrags-pa bon*, et ses sources », in : G. Gnoli et L. Lanciotti, *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*, I (Rome, 1985), p. 111-158 ; id., « La controverse soulevée par l'inclusion de rituels bon-po dans le *Rin-chen gter-mjod* », in : H. Uebach et J. Panglung (éd.), *Tibetan studies* (Proceedings of the 4th Seminar of the IATS, Munich, 1988), p. 55-67 ; id., « Identification de la tradition appelée *bsGrags-pa bon-lugs* », in : T. Skorupski (éd.), *Indo-Tibetan studies* (Mélanges D. Snellgrove, Tring, 1990), p. 37-54. Cf. aussi Namkhai Norbu, *gZi yi phreṅ ba* (Naples, 1976, et Dharamsala, 1982 ; version anglaise intitulé *The necklace of gzi, A cultural history of Tibet*, Dharamsala, 1981) ; id., *sBas pa'i rgum chuṅ* (Arcidosso, 1984) ; id., *sGruṅ lde'u bon gsum gyi gdam e ma ho* (Dharamsala, 1989).

175. L'art et l'iconographie du Bon sont très mal connus ; cf. A. Chayet, *Art et archéologie du Tibet*, note 682. Mais voir P. Kvaerne, « Peintures tibétaines de la vie de sTon-pa-gčen-rab », *Arts asiatiques* 41 (1986), p. 36 sq.



## X

Ainsi donc, les maîtres bouddhiques du Tibet n'ont pas cessé de pratiquer et de penser le Dharma dans un style typologiquement indien, tout en apportant leurs contributions spécifiques qui constituent autant de traits caractéristiques du bouddhisme tibétain <sup>176</sup>.

A titre d'exemples de cet apport philosophique tibétain relevons par exemple 1° la notion de la Personne-Norme de connaissance correcte (*tshad ma'i skyes bu* = \**pramāṇa-puruṣa*), idée présente *in statu nascendi* dans des sources du Pramāṇavāda indien mais élaborée surtout par des penseurs tibétains <sup>177</sup>; 2° le rapprochement des écoles du Madhyamaka (*dbu ma*) et du Pramāṇa (*tshad ma*), tendance sans doute amorcée en Inde mais développée surtout au Tibet depuis rNog Blo ldan šes rab (1059-1109), notamment par Tsoṅ kha pa (1357-1419) et son école <sup>178</sup>; et 3° la théorie selon laquelle le philosophe de l'école du Madhyamaka a lui aussi sa propre doctrine philosophique (*ran lugs* = *svamata*, *khas len pa* = *abhyupagama*) qu'il se doit de soutenir au

176. Des exceptions sont, selon certains, constituées par des courants « subitistes » dans la pensée tibétaine, par le *rdzogs chen* et par le Bon ancien (cf. note 174). Reste à savoir si ces exceptions apparentes sont réelles ou illusoire. Qu'il y ait eu des influences venues au Tibet de l'Asie Centrale et de Chine est certain, et cela est en soi vraisemblable pour l'Asie Occidentale aussi. Il faudra déterminer entre autres l'étendue des relations culturelles entre l'Asie Centrale et l'Inde (et aussi ce que doivent précisément signifier ici les termes géographiques et culturels « Inde » et « indien », si des courants originaires du Nord-Ouest du sous-continent (Uḍḍiyāna/Udyāna, Za hor, Bru ša, Žaṅ zuṅ, le Gandhāra, la Bactriane, l'Afghanistan actuel, etc.) doivent compter comme « indiennes », et si ce qu'on désigne par le terme de « subitisme » se retrouve également dans l'aire indienne (ce qui semble bien être le cas). Le problème des influences religieuses venues du Nord-Ouest (thématisé autrefois par Helmut Hoffmann sous le nom de « Padmaismus » dans son livre *Die Religionen Tibets* [Freiburg, 1956]) a été abordé par G. Tucci, « On Swāt, the Dards and connected problems », *EW* 27 (1977), p. 9-103; cf. aussi D. Seyfort Ruegg, « Problems in the transmission of Vajrayāna Buddhism in the Western Himalaya about the year 1000 », *Acta Indologica (Studies of mysticism in honor of the 1150th anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam)* 6 (1984), p. 369-381. Le présent auteur a examiné le problème du « subitisme » dans le contexte indien dans *Buddha-nature, Mind and the problem of gradualism* (Londres, 1989).

177. Voir E. Steinkellner, « *Tshad ma'i skyes bu* : Meaning and historical significance of the term », in E. Steinkellner et H. Tauscher, *Contributions on Tibetan and Buddhist religion and philosophy* (Vienne, 1983), p. 275-284; et D. Seyfort Ruegg, « *Pramāṇabhūta*, \**pramāṇa(bhūta)-puruṣa*, *pratyakṣadharman* et *sākṣātkṛtadharman* as epithets of the *ṛṣi*, *ācārya* and *tathāgata* in grammatical, epistemological and Madhyamaka texts », *BSOAS* 57 (1994), p. 303-320.

178. Voir D. Seyfort Ruegg, « On *pramāṇa*-theory in Tsoṅ kha pa's Madhyamaka philosophy », in : E. Steinkellner (éd.), *Studies in the Buddhist epistemological tradition* (Vienne, 1991), p. 281-310.

moyen d'une thèse (*dam bca'* = *pratijñā*) selon les normes de la *pramāṇavidyā*, autre notion de l'école de Tsoṅ kha pa <sup>179</sup>.

Pour ce qui est du problème évoqué plus haut de la relation mutuelle entre les éléments de la civilisation tibétaine qui sont *historiquement* d'origine indienne (*Indian*) et ceux qui ne sont que *typologiquement* indiens (*Indic*), la continuité entre ces deux catégories aussi bien que le fait que les Tibétains aient pu si rapidement adopter et assimiler la civilisation indo-bouddhique peuvent inciter à penser qu'il existait, à l'époque préhistorique et proto-historique, une véritable aire culturelle couvrant l'Inde et le Tibet. Ce n'est là qu'une hypothèse de travail qui devra être étayée par des recherches futures. Du reste, même si cette hypothèse devait se confirmer, il demeure que les Tibétains ne posaient pas, dans leur vision de leurs rapports avec l'Inde, l'existence d'une civilisation originellement commune, et qu'ils savaient très bien que leur religion (*chos*) — le Dharma bouddhique — avait ses origines en Inde d'où ils l'avaient empruntée. Si, depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, il existe bien, dans un sens historique précis, une aire culturelle indo-tibétaine, elle a été créée dans un processus historique de relations interculturelles et ne procède pas simplement d'un hypothétique *Sprachbund*, ou d'un « *Kulturbund* », préhistorique ou proto-historique.

Ainsi, quoi qu'il en soit de l'hypothèse aréale, les études indo-tibétaines ont pour but d'analyser un processus historique de transmission et de réception interculturelles qui est assurément parmi les plus remarquables connus de l'Histoire de l'humanité eu égard à son ampleur et à sa profondeur, et aussi à la rapidité avec laquelle les premières étapes de ce processus ont pu être franchies du VIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle. En effet, comme le démontre le Catalogue *lDan/lHan dkar ma* remontant au début du IX<sup>e</sup> siècle — un siècle à peine après le début des contacts religieux et philosophiques réguliers et soutenus entre le Tibet et l'Inde — il existait déjà à cette époque une vaste quantité de Sūtra, de Tantra et de Śāstra en traduction tibétaine formant un proto-bKa' 'gyur et un proto-bsTan 'gyur. A la même époque, les Tibétains ont aussi commencé à composer pour leur propre compte dans le *chos skad* des traités qu'on peut qualifier de typologiquement indiens.

En résumé, on ignore les menus détails de la manière dont la réception au Tibet de la religion et philosophie et de la civilisation indiennes a pu s'effectuer aussi rapidement, et mainte particularité de l'organisation humaine et matérielle de leur transmission n'est qu'im-

179. Voir D. Seyfort Ruegg, « On the thesis and assertion in the Madhyamaka/dBu ma », in : E. Steinkellner et H. Tauscher (éd.), *Contributions on Tibetan and Buddhist religion and philosophy*, p. 205-240.

parfaitement connue. Mais on sait que, pour l'essentiel, la première transmission s'est déjà produite pendant la diffusion initiale du Dharma au Tibet (*bstan pa sna dar*), c'est-à-dire entre le milieu du VIII<sup>e</sup> et le milieu du IX<sup>e</sup> siècle. L'intégration par les Tibétains de la civilisation indo-bouddhique fut largement achevée au XIV<sup>e</sup> siècle. Par la suite, transmission et réception de la civilisation de l'Inde au Tibet continuèrent — au ralenti et sans doute avec moins d'intensité, et parfois avec moins de précision — au moins jusqu'aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, l'époque de Tāranātha, du Dalai Lama V et de son « régent » Saṅs rgyas rgya mtsho, et de Si tu Chos kyi 'byuñ gnas. Depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, les relations avec la civilisation indienne des Tibétains de la diaspora ont pris de nouvelles formes.

Les études indo-tibétaines, au sens compréhensif, offrent donc un intérêt très certain, intérêt qui ne saurait être inférieur au point de vue scientifique à celui qu'ont suscité la transmission et la réception en Europe de la civilisation gréco-romaine. Les relations culturelles entre l'Inde et le Tibet continueront ainsi d'attirer l'attention des indianistes, en particulier de ceux parmi eux qui portent un intérêt au rayonnement de la civilisation indienne dans ce qu'on a dénommé l'Inde Extérieure (*Greater India*). Et elles ne laisseront pas indifférente la tibétologie proprement dite. Un thème additionnel d'importance capitale dans les études indo-tibétaines concerne la question de savoir exactement comment un peuple ayant importé un stock culturel aussi important a néanmoins su conserver son propre génie et rester lui-même, ainsi que l'a assurément fait le peuple tibétain. Cette question mérite de retenir l'attention des chercheurs qui se vouent au projet des études interculturelles à l'échelle mondiale.



## ENGLISH SUMMARY

The two studies published in the present volume explore a number of Indian and Tibetan concepts connected with what is commonly known as the relationship between the religious and the secular or lay. To designate this pair of categories the expressions 'sacred' and 'profane' have often been used in the west, but this antithesis — characteristic as it is of a rather different way of thinking — lends itself poorly to the analysis and understanding of the Indian and Tibetan materials under consideration, where these two orders can overlap and where the boundaries between them have been differently drawn. The two western concepts best suited to the analysis of the pair of categories studied here are probably spiritual authority and temporal power, although here too the boundary between them is a shifting and somewhat fluid one.

The historically and culturally very important relation — expressed by means of the copulative compound *yon mchod* or *mchod yon* — between a *bla ma* Officiant/Counsellor/Spiritual Preceptor as donee (Tib. *mchod gnas*) and his princely or royal lay donor (Tib. *yon bdag*) has been taken here both as the point of departure and as the focus for a study of the spiritual and temporal orders in Buddhist thought in India and Tibet. It needs to be stressed that, in itself, this relation is not official and institutional but personal and religious. Historically, perhaps the best-known example of it is the one established in the thirteenth century between the Tibetan *bla ma* 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan dpal bzang po (1235-1280) — Hierarch of Sa skya and 'gro mgon (Skt. *jagannātha* or, so to say, 'ethnarch') — and Qubilai Qaγan (reigned 1260-1294) — the emperor of the Sino-Mongolian Yüan dynasty. Certain immediate historical precursors of this relation may be found in the links that had previously been established by earlier Tibetan *bla mas* with other Mongol, and in particular Chinggisid, rulers as well as with Tangut kings in the kingdom of Hsi-hsia (Xixia, Tib. *Mi ñag*). Among the sources available for this study, it is in the *Deb ther dmar po* (*Hu lan deb ther*, dated 1346) by Tshal pa Kun dga' rdo rje (1309-1364) that the term *yon mchod* is unambiguously attested for the first time as a copulative compound designating the close association of Qubilai as *yon bdag* and 'Phags pa



as *mchod gnas*, although already in the previous century this lexeme is attested in less clear contexts.

To express this relation the Tibetan language possesses an extensive and varied vocabulary, which is sometimes somewhat ambivalent and oscillating. The idea of the close relation between the spiritual and temporal orders is most clearly expressed by the phrase *chos srid zuñ 'brel* 'syzygy of Dharma and Regnum'. Very frequently used equivalent terms are *lugs zuñ/lugs gñis* 'twofold order' and *tshul gñis* 'twofold system'. In addition, the terms *gtsug lag gñis* 'two sciences' and *khirms chen po gñis* 'two great rules' and the copulative compound *bla dpon* 'Lama and (civil) Officer', as well as the expressions *bla ma'i bya ba* 'activity (or duty) of the Lama', *chos kyi bya ba* 'activity of the Dharma' or *chos khirms* 'Dharma-rule' as opposed to *'jig rten gyi/ pa'i bya ba* 'activity of the world', *khirms kyi bya ba* 'activity of rule' or *rgyal khirms* 'governance-rule', also refer to the relation of the two orders or to their respective characteristic features.

Equivalents of *mchod gnas* are *yon gnas* 'worthy recipient of ritual gifts (Skt. *dakṣiṇā*), i.e. reverend' — both Tibetan words corresponding to Skt. *dakṣiṇīya/dakṣiṇeya* — *bla mchod* 'Lama to be honoured (*dakṣiṇīya*)', and *dbu bla* (a highly honorific form denoting a *bla ma* connected with a monarch). In the earliest Tibetan documents, apparently before this terminology came into regular use, we find the word *dge ba'i bśes gñen* (Skt. *kalyāṇamitra*) used to designate the spiritual counsellor of the king. In relation to his Officiant/Spiritual Preceptor, a prince or king is standardly referred to not as *sbyin bdag* = *dānapati* — terms used for any donor in relation to a *sbyin gnas* 'worth recipient of *dāna*', i.e. 'religious donee' — but as *yon bdag*, an honorific term corresponding to *\*dakṣiṇā-pati* (apparently unattested in Sanskrit) meaning 'master of ritual gifts'. Latent in the words *yon bdag* and *yon mchod/mchod yon* is a political connotation.

In the modern western literature dealing with this theme, the *yon mchod* relation between the spiritual authority and the temporal power in Tibet and Inner Asia has often been rendered as the 'priest-patron relation' or 'chaplain-patron relation'. In terms of Buddhist thought, however, these renderings obscure the true sense of the terms of this relation between the monk as religious donee and the king as religious donor. In the first place, the monk (Skt. *bhikṣu*, Tib. *dge sloṅ*) is scarcely a priest in any of the standard senses of this word. And the extent to which he is a chaplain, or *purohita*, requires careful investigation. As for the lay donor (Skt. *dānapati*, Tib. *sbyin bdag*) and householder (*grhapati*, *khyim bdag*), if he might be reasonably compared — in particular in the case of a munificent princely or royal donor (*yon bdag*, *\*dakṣiṇā-pati*) — with a Maecenas, in the context of Buddhist ideas on the link between a donor (royal or otherwise) and

a religious (*pravrajita*, *rab tu byun ba*) and monk, the notion of 'patron' is at the very least problematical in so far as it may inappropriately imply the subordination of the religious to the temporal (as in Caesaro-papism or Erastianism). (See the present writer's article '*mChod yon*, *yon mchod* and *mchod gnas/yon gnas* : On the historiography and semantics of a Tibetan religio-social and religio-political concept', in E. Steinkellner [ed.], *Tibetan history and language : Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday* [Vienna, 1991], pp. 441-453).

In order to grasp the true nature of the relationship in question, it is necessary besides to take into account the Indian concept of giving (*dāna*, *sbyin pa*), and in particular the relationship in Buddhism between a spiritual gift (*dharmadāna*, *chos kyi sbyin pa*, i.e. the Dharma taught by a monk) and a material gift (*āmiṣadāna*, *zañ ziñ gi sbyin pa*, as from a layman). With respect to the Officiant/Spiritual Preceptor as donee (*mchod gnas* = *yon gnas*, Skt. *dakṣiṇīya* 'worthy of *dakṣiṇā*, reverend'), it is necessary also to determine the extent to which it may be legitimate to regard him as the successor — or the replacement — of the Indian court chaplain (*purohita* ; *mdun na 'don*, the title of a category of official listed in the *Mahāvīyutpatti*), or of the 'Master of the realm' (Tib. *gu śri* < Ch. *kuo-shih*) and of the 'Imperial Master' (Tib. *ti śri* < Ch. *ti-shih*) in the Sino-Mongolian bureaucracy of the Yüan dynasty.

This enquiry will in addition engage the problem of the so-called 'functionarization' (i.e. institutional officialization) of the Buddhist clergy and thus raise the question as to whether the *mchod gnas* — whose role as the religious preceptor of the ruler was, it is to be recalled, essentially a religious and personal one rather than an official and institutional one — can be simply identified either with the royal officer that the *purohita* so often became at Indian courts, or with the high officials that the *kuo-shih* and *ti-shih* were in the Yüan administration. Also to be considered is a tendency running against the 'functionarization' of the clergy, namely the process that countered the officialization latent in the *yon mchod* relation (and in other parallel relations between monks and monarchs) by a process favouring the neutralization — more or less successfully achieved according to circumstances — of the political factor. The tension in this matter between such secularization and strict Buddhist observance found expression in the thirteenth century in an epigram which bCom ldan Rig ral directed against 'Phags pa's position and in the latter's riposte, as well as in the attitude adopted in the following century by Bu ston Rin chen grub (1290-1364).

With regard to spiritual authority and temporal power in Tibet, the two orders have in fact been represented not only separately by two

different persons — the *mchod gnas* and the *yon bdag* — but have also been sometimes conjoined and exercised together by one and the same person. This was the Bodhisattva-King in a hierocratic — or, more precisely, 'bodhisattvacratic' and bodhisattva-centric — regime. It is to be noted that this idea of the Hierarch is by no means reducible to that of theocracy, the Ārya-Bodhisattva who has entered on the transworldly Path (*lokottaramārga*, starting with the *darśanamārga*) having nothing at all to do in Buddhist thought with a *theos* of any kind. In principle, the idea of the Bodhisattva-King — that is, of a Hierarch supposed to function as a king in a Nirmāṇa-manifestation, such as the Dalai Lamas or 'Phags pa himself as manifestations of Avalokiteśvara-Lokeśvara, the Great Compassionate One or Mahākāruṇika — is distinct from that of the King-as-Bodhisattva — in other words the sovereign identified with a Bodhisattva. This latter idea also is found in Tibet, for example in the cases of the kings Sroṅ btsan sgam po, Khri Sroṅ lde btsan and Ral pa can, as well as in Sri Lanka and Southeast Asia.

Finally, an effort is made to identify in Indian and Tibetan Buddhist historiographical texts both historical precedents — or, as in the case of the Legend of King Aśoka, quasi historical ones — and theoretical models which may have helped determine the development of the relation between a Spiritual Counsellor or Preceptor and Guru on the one hand and the King of/by the Dharma (*dharmarāja*, *chos rgyal*) or Universal Monarch (*cakravartī-rāja*, 'khor los sgyur ba'i rgyal po) on the other, as well as the special situation already mentioned in which the spiritual and temporal orders have been combined together in a single person, the Bodhisattva-King. It will be seen that the search for theoretical models, and even for historical precedents, is no simple matter, for our sources are not as explicit on the subject as we might wish. Indeed, in view of the many calls that were no doubt made on their time and energy and of their many practical and day-to-day concerns, it may well be that neither 'Phags pa in his relation with Qubilai Qaγan nor his uncle Sa skya Paṇḍi ta (1182-1251) in his relation with the Chinggisid prince Köden was in a position to elaborate in writing a full theory of the 'constitutional' relation between the two orders represented by the Officiant/Preceptor and the Donor King. To be noted is the fact that the precedent or model of King Aśoka does not figure among those that it has actually been possible to identify. One model of particular interest alluded to in our sources is that of the Vajrayānist Guru and his disciple; indeed, according to tradition, 'Phags pa owed his rulership and temporal power in Tibet to the ritual gift or *dakṣiṇā* (*dbañ yon*) which he received as Qubilai's *bla ma* for the Hevajra Consecration (*dbañ [bskur]*, *abhiṣeka*) he conferred on this Mongol ruler.

In analysing the concepts of the spiritual and temporal orders in the context of the *yon mchod* relation, our task here is above all to study cultural and religious ideas as well as certain socio-religious and politico-religious data, not to write a political or military history of Inner Asia in the thirteenth and fourteenth centuries. This latter task has indeed been accomplished by several historians of the empire of Činggis Qan and his immediate successors, of the Sino-Mongol Yüan dynasty and of the relations between Tibetans, Mongols and Chinese. Reference may be made in particular to the recent book by Luciano Petech entitled *Central Tibet and the Mongols* (Rome, 1990).

\*

The second part of this volume is devoted to exploring relations between the religious and the secular spheres in a different context, that of Indian Buddhist literature pertaining to the *vidyāsthānas* or 'sciences' to be cultivated by the scholar and Bodhisattva who is expert in all appropriate salvific means. In the land of their origin, most of these *vidyāsthānas* may be described as Indo-Buddhist or Brahmano-Buddhist. These disciplines then lived on in Inner Asia as the fivefold or tenfold sets of the Indo-Tibetan *rig gnas*.

According to their traditional Indian Buddhist classification which was later adopted in Tibet, one of these *vidyāsthānas* — the *adhyātmavidyā* or *nañ rig pa* which is Buddhist thought properly speaking — is 'interior', i.e. specific to Buddhists (*nañ pa*), and 'not common' (*thun moñ ma yin pa*, to both non Buddhists and Buddhists). The other disciplines in the series — medicine, arts and crafts, grammar, poetics, etc. — are on the contrary 'exterior' (*bāhyaka*, *phyi [rol] pa*) and held in common (*thun moñ ba*) by both Buddhists and non Buddhists. The case of epistemology-and-logic (*hetuvidyā*, *gtan tshigs rig pa*, or *pramāṇa* = *tshad ma*) represents a special case, however, for by some authorities it has been assigned to the 'exterior sciences' common to both non Buddhists and Buddhists — in the manner of hypothetical reasoning and dialectics (*tarka* = *rtog ge*) — but by other authorities this discipline has been considered as a specifically Buddhist 'interior science' inasmuch as it underpins the correct understanding of Buddhism.

In the classification of the *vidyāsthānas* also, it is noticeable that the antithesis between sacred and profane turns out to be irrelevant to describing both the data and the ideas behind them. For all the disciplines in question — the 'exterior' (secular) ones as well as the 'interior' (spiritual) one — are cultivated by the Buddhist master, and in particular by the Bodhisattva in the context of his expertness in all suitable salvific means. Accordingly, in order to place the *vidyāsthānas*

in their context within the frame of Indo-Buddhist civilization, it appears preferable to retain the traditional Indo-Tibetan classification itself where 'exterior' secular disciplines common to both Buddhist and Indian civilization in general are opposed to the 'interior' and spiritual *adhyātmavidyā* that is indeed specific to Buddhists alone. And the same applies to the *rig gnas* in the frame of Tibetan civilization.

These *vidyāsthānas*, which have of course attracted attention throughout Tibetan cultural history, were specially cultivated in the thirteenth century — in particular by the '*gro mgon* and *chos rgyal* 'Phags pa and by one of the Grand Officers (*dpon chen*) of the Sa skya government at a time when the *yon mchod* relation was being established with Qubilai Qaγan — and then in the seventeenth and eighteenth centuries — when a similar relation was developing between Tibetans on one side and Mongols and Chinese on the other. The correlation thus observable between the spheres of cultural and political history is probably of some significance, although it cannot of course claim to count as a strictly causal nexus.

A further pair of categories familiar to us from Buddhist tradition which requires attention in the context of the study of Buddhist civilization in India and Tibet is that of the *laukika* ('*jig rten pa*) 'worldly, mundane' as opposed to the *lokottara* ('*jig rten las 'das pa*) 'transworldly, transmundane'. These two categories which are both contrastive and complementary — and which are not to be confused with the antithesis between profane and sacred — find an application also in the first part of this volume devoted to the *yon mchod* relation, and to the analysis of the connexion between the spiritual and the temporal/secular orders. For the Bodhisattva-King functions both on the level of the transworldly Path (*lokottaramārga*) of the Ārya and on the worldly (*laukika*) level inasmuch as he acts in the world as the manifestation of Avalokiteśvara-Lokeśvara, the Great Compassionate One (Mahākāruṇika).

The sharp and absolute boundary between a secular/lay (or 'profane') sector and a spiritual/religious (or 'sacred') sector — a distinction of course maintained in many modern states, and which India has sought to institute through its constitutional ideal of a secular state — reveals itself to be as problematic in terms of certain traditional Indian concepts as it does for Buddhist Tibet.

\*

The examination, first, of the relation of the Indo-Buddhist *vidyāsthānas* or 'sciences' with Indian civilization in general, and, secondly, of Tibetan civilization with its Indian sources suggests some



observations on the nature and goals of Indo-Tibetan studies. These studies in fact have as their object not only Indian texts preserved in Tibetan translation in the bKa' 'gyur and the bsTan 'gyur, as is sometimes assumed, but also the civilization of Tibet in so far as it is the inheritor, and indeed the creative continuator, of Indo-Buddhist civilization. Even though, in a very remarkable process of intercultural borrowing and enculturation, the Tibetans imported and integrated very important sectors of Indian spiritual and temporal civilization, they have nevertheless retained their individuality and genius. It is then useful to identify within Tibetan civilization taken as a whole those components that were actually borrowed *historically* from India — and which may thus be properly termed *Indian* — on the one side and on the other those components which are *typologically and structurally* Indian without however being explicitly attested (to the best of our knowledge) in Indian sources — and which we shall term *Indic*. Thus, within Tibetan civilization, it will be possible to define an Indic domain as distinct from the Indian domain in the strict sense, i.e. one made up of components historically borrowed from India. In this context there arises the further question as to the extent to which India and Tibet may have formed not only a linguistic area (*Sprachbund*), as has been suggested by some scholars, but also a cultural area. It goes without saying that in undertaking such an investigation which raises the problem of the exogenous in relation to the endogenous, it remains necessary to consider Tibetan civilization as a whole on the synchronic as well as on the diachronic axis.

The present enquiry thus perforce raises a number of difficult problems, and many a thorny question of methodology and even of comparative anthropology. Not only are generalizing and comparative analyses — and hence 'etic' ones — to be proposed, but a sustained effort is to be made to take into account categories and terminologies proper to Indian and Tibetan civilization, and in particular to Buddhism, from which our materials come. Being systemic and structural — and 'emic' — in nature, these latter categories and terminologies may be expected to be at least as appropriate (if not more so) as the former for the purpose of illuminating the cultural and intellectual structures inherent to the materials being examined. Indeed, generalizing, and 'etic', analyses need to be solidly anchored in analyses founded on indigenous, and 'emic', categories. Such an analysis is of course obliged to be not only descriptive but also historical, giving due importance to the diachronic axis alongside the synchronic one. One of the most appropriate instruments — though certainly not the only one — will remain the historical-philological method in the fullest sense of this term, with which will be associated religious, philosophical and

anthropological analyses of the relevant materials available to the scholar.

Very clearly, then, it will be necessary to steer clear of the Scylla of radical relativism that deems it necessary to enclose each civilization hermetically within its own special categories and boundaries — something that represents a distortion of the genuinely systemic and 'emic' approach — and of the Charybdis of ethnocentrism, European or otherwise, which would judge any other culture by the standards of 'our' categories while imposing on it 'our' interpretative grids — something that travesties the truly comparative and 'etic' approach.

## GLOSSAIRE/INDEX



# GLOSSAIRE DES TERMES TIBÉTAINS RELATIFS AUX ORDRES SPIRITUEL ET TEMPOREL

*khirms (chen po) gñis*, les deux (grandes) règles (des ordres spirituel et temporel).

*chos srid zuñ 'brel*, coordination/conjonction (littéralement « syzygie » dyarchique) du Dharma et du Règne temporel. *mchod gnas*, (composé déterminatif) officiant/conseiller spirituel/précepteur donataire (littéralement « récipient [digne] d'honneur/d'honoraires, révérend donataire »); traduit skt. *dakṣiṇya/dakṣiṇeya* « digne d'honoraires » et, plus généralement, « digne d'honneur, honorable, révérend donataire » (*pāli dakkhiṇeyya*) (cf. *yon gnas*, et aussi *sbyin gnas*).

*mchod yon*,

(1) (composé copulatif, honorifique) officiant/conseiller spirituel/précepteur donataire (*mchod gnas*) et donateur (*yon bdag*) [aucune source indienne pour ce terme composé n'est connue; cf. le composé copulatif *rtvīg-yājyau* (p. 56)];

(2) (composé déterminatif) eau lustrale (*yon chu/yon chab*; *Mahāvīyutpatti* : *argha*; *Amarakoṣa* : *arghya*) (selon les dictionnaires de Chos grags et Brag g-yab) [mais le *Tshig mdzod chen mo* interprète l'expression comme un composé copulatif : *mchod pa dan yon chab* « offrande (*pūjā*) et eau lustrale (*argh/ya*) », et il indique en outre l'acception de *sku yon* « offrande; émolument, honoraire » (?)];

(3) = *aghnyā* « à ne pas tuer » (dit de la vache) (*Amarakoṣa*).

*bla mchod*,

(1) (composé appositionnel) *bla ma* honorable, révérend donataire (Chos grags et Brag g-yab : *mchod pa'i gnas la'an*; *Tshig mdzod chen mo* :

*mchod yul gyi bla ma*) (cf. *mchod gnas*);

(2) (composé déterminatif) = *bla ma mchod pa (gurupūjā)* (*Tshig mdzod chen mo*).

*bla dpon*,

(1) (composé copulatif) *bla ma* et chef/officier (civil) (*dpon po*);

(2) (composé appositionnel) *bla ma* qui est (aussi) *dpon po*;

(3) (honorifique pour) *dpon po* (*Tshig mdzod chen mo*).

*dbañ yon*, (composé déterminatif) don (*dakṣiṇā*) offert à son Guru par le néophyte lors d'une Consécration vajrayaniste (*dbañ [bskur]* = *abhiṣeka*).

*dbu bla*, (honorifique) *bla ma* en sa qualité d'officiant/précepteur d'une personne de haut rang.

*sbyin bdag*, (composé déterminatif) donneur d'aumônes, donateur (littéralement « maître de *dāna* ») (*Mahāvīyutpatti* : *dānapatī*).

*sbyin gnas*, (composé déterminatif) donataire (religieux d'un *sbyin bdag*) (littéralement « récipient [digne] de *dāna* ») (*Mahāvīyutpatti* : *dakṣiṇya*).

*gtsug lag gñis*, les deux sciences (des ordres spirituel et temporel) (*gtsug lag* traduit skt. *śāstra*, ainsi que *ārṣa/ārṣabha*).

*tshul gñis*, les deux systèmes (spirituel et temporel) (cf. *lugs gñis*).

*yon*, (honorifique pour *gla [cha]* et *sbyin pa*) don, offrande, honoraires rituels (skt. *dakṣiṇā* [*pāli dakkhiṇā*]; traduit aussi skt. *argh/ya* « eau lustrale »).

*yon mchod*, (composé copulatif) donateur (*yon bdag*) et officiant/conseiller spirituel/précepteur donataire (*mchod gnas*) (cf. *mchod yon*). [Il existe aussi des emplois du mot *yon mchod* qui ne



semblent pas se référer à deux personnes distinctes, autrement dit où il s'agit non pas d'un composé copulatif mais plutôt d'un composé déterminatif appositionnel (?); voir ci-dessus, p. 39 note 64.]

*yon bdag*, (composé déterminatif, honorifique pour *sbyin bdag*) donateur (littéralement « maître d'offrandes/honoraires ») (correspond à skt. \**dakṣiṇā-pati*, terme non attesté dans les dictionnaires).

*yon gnas*, (composé déterminatif) récipient [digne] de la *dakṣiṇā*, honorable, rêvé-

rend donataire (*Tshig mdzod chen mo* : *mchod yul gyi gnas te dkon mchog gsum lta bu*; cf. s.u. *yon gnas rnam bži* : *yon nam mchod pa 'bul ba'i gnas bži ste/ bla ma dan/ 'jam pa'i dbyaṅs/ dbyaṅs can ma/ sruṅ ma bcas so*); traduit skt. *dakṣiṇīya*, et correspond à *mchod gnas* (cf. *sbyin gnas*).

*lugs gñis*, les deux ordres (spirituel et temporel) (cf. *tshul gñis*).

*lugs zuṅ*, coordination/conjonction (dyarchique) des deux ordres (spirituel et temporel).

# INDEX GÉNÉRAL

## (Mots-clés et choix de noms propres)

- Aire linguistique/culturelle, 11, 99 sq., 134, 146.
- Altan Qan (des Tümed), 23 n. 15.
- Anāthapiṇḍada (Anāthapiṇḍika), 57, 70, 71 75, 85, 87.
- Ariq Böke (mort en 1266), 32.
- Aśoka (Asoka), 9, 52, 58, 60 sq., 71.
- Atiśa (Dīpaṃkaraśrījñāna, 982-1054), 103 n. 13, 115, 133, 134.
- Avalokiteśvara(-Lokēśvara), 9-10, 17, 22 sq., 31 n. 37, 41 n. 68, 43 sq., 58, 74, 82, 90.
- Bhoutan, 20, 24 n. 19.
- Bimbisāra, 57.
- Bla ma dam pa bSod nams rgyal mtshan (1312-1375), 84 n. 182, 85 n. 185.
- Blo gros brtan pa (Šoñ, xiii<sup>e</sup> s.), 119 sq., 127 n. 125, 134.
- Bodhisattva-centrique, 8.
- Bodhisattvacratique (« hiérocratique »), 8, 17, 77.
- Bodhisattva-Roi (manifestation « nirmāṇique », « Hiéocrate », Hiérarque), 8, 10, 17 sq., 26, 44, 70 sq., 75, 76, 77, 79, 90 (voir Bodhisattva-centrique, Bodhisattvacratique, Cumul).
- Bon (po), 143 sq.
- 'Bri khuñ pa, 32, 75.
- Bu ston Rin chen grub (1290-1364), 8, 70, 71, 84-86, 87, 104, 106, 107 n. 25, 108, 130 n. 132, 132, 135, 141.
- Byaṅ chub 'dre bkol, 26.
- Byaṅ chub rtse mo (*lo tsā ba*, 1303-1380), 121, 135.
- Cakravartin, 9, 21-22, 27, 52, 57 sq., 60 sq., 66, 67, 70 sq., 74-76, 91.
- Chapelain, 7, 50, 51 n. 92, 55.
- Chos skyoṅ bzañ po (Dharmapāla), voir Rin chen Chos skyoṅ bzañ po.
- Činggis Qan (mort en 1227), 18, 33, 36, 58, 83.
- bCom ldan Rig pa'i ral gri, voir Rig pa'i ral gri.
- Coordination (des ordres spirituel et temporel), voir Dyarchie.
- Consécration vajrayāniste, voir skt. *abhiṣeka* / tib. *dbañ* (*bskur*).
- Conseiller spirituel, voir tib. *mchod gnas*, *bla majdbu bla*, *bla mchod*.
- Cumul (des ordres spirituel et temporel par une seule personne, le Bodhisattva-Roi ou « Hiéocrate »), 17 sq., 19 n. 6, 22-23, 42, 44, 46, 70 sq., 74-75, 76.
- Dalañ-Lama(s), 9, 22 sq., 41 n. 68, 70 sq., 74, 77, 90.
- Dalai Lama III (bSod nams rgya mtsho, 1543-1588), 23 n. 15.
- Dalai Lama V (Nag dbaṅ blo bzañ rgya mtsho, 1617-1682), 23 n. 15, 41 n. 68, 135, 137.
- Dānapati (« donateur »), 7, 28, 54, 56 sq., 60 sq., 67 sq., 70 sq., 75, 76, 81, 84-86, 87-88.
- 'Dar lo tsā ba (xvii<sup>e</sup> s.), 123 sq., 135.
- Dañhanemi (Cakravartin), 21, 22 n. 12.
- Dharmarāja, 9, 27, 57 sq., 59, 60 sq., 67, 70 sq., 74 sq., 76, 82, 87, 91.
- Dol po pa Śes rab rgyal mtshan (1292-1361/2), 84 n. 182.
- rDo rje rgyal mtshan (Šoñ, xiii<sup>e</sup> s.), 119 sq., 125, 127 n. 125, 134-135.
- Donataire (Officiant/Conseiller/Précepteur spirituel), voir tib. *mchod gnas*, *yon gnas*, *shyin gnas*.
- Donateur, voir Dānapati et tib. *shyin bdag* et *yon bdag* (\**dakṣiṇā-pati*).
- Duṣ gsum mkhyen pa (Karma, 1110-1193), 35-36.
- Dyarchie (modèle dyarchique, coordina-

- tion ou « syzygie » des fonctions spirituelle et temporelle, exercées par des personnes différentes : le Précepteur spirituel donataire et son Dānapati, 17 sq., 21-22, 24 n. 19, 70-72, 75-76, 77, 79.
- Émique, 11-12, 140 sq.
- Étique, 11-12, 140 sq.
- Études indo-tibétaines, 95, 97 sq., 147.
- Fonctionnarisation (du clergé, etc.), 8, 52, 80 sq., 88.
- sGa A gñan Dam pa Kun dga' grags, 82.
- dGe ba gsal (*bla chen* dGoñs pa rab gsal), 34.
- Ge sar; 26.
- Grags pa rgyal mtshan (rJe btsun chen po, Sa skya goñ ma, 1147-1216), 37.
- Grags pa rgyal mtshan (*sku žani* de Za lu), 40 n. 66, 70, 84-85, 87.
- Guru vajrayāniste, 54, 71-72., 80 sq., 82 n. 178, 83, 86-87.
- Gu šri (bsTan 'dzin chos rgyal, Qan des Qošt, 1582-1654/5), 23 n. 15, 41 n. 68, 74.
- Hiuan-tsang, 98.
- Hülegü (mort en 1265), 32.
- Inculturation, 11, 99 sq., 136 sq.
- « Indianisant » (« Indic », attribut de structures typologiquement indiennes construites selon des modèles indiens, mais sans être historiquement attestées, à notre connaissance, dans des sources d'origine indienne ), 11, 141 sq., 146.
- Indo-bouddhique (civilisation, sciences), 100, 101.
- Jayānanda, 35.
- Jayavarman VII (1181-1218?), 17 n. 3.
- bKa' brgyud pa, 31 sq., 75.
- bKa' gdams pa, 112, 115-116, 133-134.
- bKa' 'gyur, 95 sq., 142, 146.
- Kālacakra, 109, 130 n. 132, 135 n. 151, 138.
- Kaniška, 67, 117.
- Karma pa, 31 sq., 36 sq., 76.
- Karma Pakši (1206-1283), 31, 33.
- Kaurava, 114.
- Khri lDe sroñ brtsan, 30, 133.
- Khri Sroñ lde b(r)tsan, 17, 25, 29 n. 31, 31, 75, 82.
- Köden (Godan), 32, 37, 38, 83, 84 n. 183.
- Kun dga' don grub (*sku žani* de Za lu), 19 n. 6, 40 n. 66.
- Kun dga' rdo rje (Tshal pa, 1309-1364), 39.
- sKyoḡs ston, 120.
- Lokeśvara, voir Avalokiteśvara-Lokeśvara.
- Mahākāla, 82.
- Mahāsammata, 25 n. 20, 56 n. 111, 59 n. 121, 71.
- Mahāyāna (Hva šaṅ, le *ho-chang* Mo-ho-yen), 89.
- Maitreya, 52, 57.
- Mañjuḡḡa, 17, 23 n. 15, 43 n. 72, 58.
- Mātreḡa, 69, 117.
- Milinda, 69 n. 155.
- Mi ṇag, 7, 31 n. 38, 34 sq., 37 sq., 42, 48 n. 85, 58, 76.
- Modèles de la relation entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, voir 1° Dyarchie (du Précepteur spirituel donataire et de son Dānapati, qui peut être un Dharmaṛāja), et Anāthapiṇḡada; 2° Bodhisattva-Roi (manifestation « nirmāṇique », « Hiérocrite », Hiérarque), Bodhisattva-centrique, Bodhisattva-cratique et Cumul; 3° Guru vajrayāniste.
- Moggaliputtatissa, 65.
- Mondain, voir skt. *laukika* (tib. 'jig rten pa)
- Möṅke (rg. 1251-1259), 31-33, 47, 89.
- Nāgārjuna, 67-69, 70, 71, 115, 117, 127, 133-134, 136.
- Nam mkha' bzañ po, 120, 129-130 n. 132, 135.
- Na-mo, 47.
- sNar thañ lo tsā ba Saṃghaśrī, 107.
- Nemi/Nimi, 22 n. 12.
- Neutralisation du politique, 8, 80 sq., 83, 85, 86-87.
- Nigrodha (auprès d'Asoka), 64 sq., 71.
- Officiant, voir tib. *mchod gnas*, *bla ma/dbu bla*, *bla mchod*.
- Ögödei (rg. 1229-1241), 32, 33.
- Padmasambhava, 24 n. 19, 82.

dPal khañ lo tsā ba Ñag dbañ Chos kyi rgya mtsho (né en 1456), 107.  
 Pāṇḍava, 114.  
 dPañ lo tsā ba Blo gros brtan pa (1276-1342), 107, 121 n. 99, 127 n. 125, 135.  
 Pa tshab sGom nag, 35.  
 Phag mo gru pa, 32, 75.  
 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan (dpal bzañ po) ('gro mgon et chos rgyal, 1235-1280), 7, 10, 18-19, 23 sq., 32, 36, 37, 38, 42, 43 sq., 46, 49, 65, 67, 69, 70 sq., 75-76, 81 sq., 86 sq., 124 sq., 134, 136-137.  
 Phyag na (rdo rje) (frère cadet de 'Phags pa, 1239-1267), 32, 43 n. 72, 73, 75, 84 n. 183.  
 Précepteur spirituel, voir tib. *mchod gnas, bla ma/dbu bla, bla mchod*.  
 Précédents (historiques ou quasi historiques) pour la relation *yon mchod*, 34 sq., 67 sq., 70 sq. Voir aussi Anāthapiṇḍada, Bimbisāra, Jayānanda, Kaṇṣka, Mātṛceṭa, Mi ñag (Si-hia), Nāgārjuna, Sātavāhana. Cf. Aśoka, Nigrodha, Upagupta, Yaśas (Yaśodhava).  
 Prêtre Jean, 24.  
 Purohita, 8, 50-52, 55 sq., 58 n. 117, 59, 62, 64.  
 Qubilai Qaγan (rg. 1260-1294), 7, 10, 18-19, 31, 33, 36, 38, 42, 43 sq., 46, 49, 69, 70, 71, 73, 76, 81 sq., 86 sq., 89.  
 Ral pa can (Khri gTsug lde btsan), 75, 133.  
 Rāma(ṇa), 114, 133.  
 Rañ byuñ rdo rje (Kar ma, 1284-1339), 37.  
 Rig (pa'i) ral (gri) (bCom ldan), 8, 83.  
 Rin chen Chos skyoñ bzañ po (Za lu lo tsā ba Dharmapālabhadra, 1441-1527/8), 120, 130 n. 132, 135.  
 Rin chen bzañ po (958-1055), 28.  
 Rin spuñs pa Nag dbañ 'jig rten dbañ phyug grags pa (1542-1625?), 107.  
 Roi-Bodhisattva (roi identifié avec un Bodhisattva), 9, 17 sq., 75.  
 Rol pa'i rdo rje (Karma, 1340-1383), 37.  
 Roñ (zom) pa Chos kyi bzañ po, 124, 134.  
 Royauté « sacrée », 27 n. 26, 77, 78-80.

Sa bzañ Mati pañ chen Blo gros rgyal

mtshan dpal bzañ po, 122 n. 108, 135.  
 Sacré/Profane, 7, 10, 26, 27, 90-91, 140.  
 Śākya bzañ po (*dpon chen* de Sa skya), 25 n. 21, 73, 125, 137.  
 Śākya 'od (Pakṣi), 31 n. 38.  
 bSam yas, 29 n. 31, 89-90 (Grand Débat), 104.  
 Śaṅkha (Saṃkha, Cakravartin), 52, 57.  
 Sañs rgyas rgya mtsho (*sde srid*, 1653-1705), 41 n. 68, 106 n. 20, 124, 135, 137, 147.  
 Śāntarakṣita, 31, 82, 89.  
 Sa skya, 8, 17, 37.  
 Sa skya pa, 31 sq., 36-37.  
 Sa skya Pañḍi ta Kun dga' rgyal mtshan (dpal bzañ po) (Sa pañ, 1182-1251), 32, 37, 38, 81, 83, 86, 104 n. 13, 105 n. 20, 106 n. 22, 126 n. 122, 129 n. 132, 134.  
 Sātavāhana, 67, 115.  
 Si-hia (Xixia), voir Mi ñag.  
 Si tu Karma Chos kyi 'byuñ gnas (bsTan pa'i ñin byed/gTsug lag chos kyi snañ ba, 1699/1700-1774), 119 sq., 129-130, 135, 147.  
 bSod nams rgya mtsho (Dalai Lama III, 1543-1588), 23 n. 15.  
 Souveraineté à deux faces (comportant deux fonctions), 20, 77-78.  
 Sprachbund, 11, 99, 134, 146.  
 Supramondain, voir skt. *lokottara* (tib. 'jig rten las 'das pa).  
 sTag luñ pa, 32.  
 sTag tshañ lo tsā ba Śes rab rin chen (né en 1405), 106 n. 20, 107.  
 bsTan 'gyur, 95 sq., 142-143, 146.  
 Tāranātha (1575-1635 ?), 123, 135.  
 Thar pa lo tsā ba Ñi ma rgyal mtshan dpal bzañ po, 119, 135.  
 Théocratie, 8, 17.  
 Thugs rje dpal bzañ po, 120, 135.  
 Ti śri ras pa, 34 n. 44.  
 Toγon temür (rg. 1333-1368 [1370/71]), 84.  
 Transmondain, voir Supramondain.  
 gTsañ pa Duñ khur ba, 33, 34 sq., 37.  
 gTsañ so ba (gTsañ po pa?) dKon mchog señ ge, 34 sq.  
 Tshal Guñ thañ pa, 33.  
 Tshäl pa, 32, 75.  
 Upagupta (auprès d'Aśoka), 66 sq., 71.

Vajrapāṇi, 43 n. 72, 58.

Vajrayāna, 54, 81 sq., 85-86, 126.

Xixia, voir Mi ñag.

Yaśas (Yaśodhvaja, auprès d'Aśoka), 65 sq., 71.

Ye šes 'od (*lha bla ma*), 23, 29, 75.

Yuan (dynastie sino-mongole), 8, 46-47, 59, 83 sq., 86, 88.

Ži ba 'od (*lha bisun*), 122, 134.



## INDEX DES TERMES INDIENS

- adhyātmavidyā*, 9-10, 101 sq., 106 n. 22, 126, 138.
- abhidhāna*, 107, 128-131.
- abhiṣeka*, 19 n. 6, 25 n. 21, 33 n. 42, 40 n. 65, 48, 49 n. 88, 54, 71, 81 (« Consécration »).
- abhyupagama*, 145-146.
- argh(y)a*, 28 n. 27, 41 n. 68.
- alaṃkāśāstra*, 106 n. 22, 107, 124 sq.
- avatāra*, 114, 133.
- avadāna*, 111, 125.
- āṇācakkā*, 55, 76.
- āṇācakkavattī*, 55, 64.
- āmiṣadāna*, 8, 57, 81.
- ṛtvigyaṇṇau*, 56.
- ṛtvij*, 51 n. 92, 56.
- kalkin*, 82 n. 178.
- kalyāṇamitra*, 31, 65.
- kāmaśāstra*, 126-127, 133.
- kāvya*, 106 n. 22, 107, 124 sq.
- koṣa*, 128-131.
- kṣātra*, 20-21, 50, 59, 76.
- gaṇita*, 106 n. 22, 108 sq.
- gr̥hapati*, 7, 56 sq.
- cikitsāvidyā*, 101 sq., 110, 132.
- chandas*, 106 n. 22, 107, 127.
- jagannātha*, voir tib. 'gro mgon.
- jātaka*, 106 n. 22, 111-112.
- vyotis*, 108.
- tarka*, 10, 105.
- tīrthika*, 109.
- dakṣiṇā*, 8, 53-55, 80 sq.
- \*dakṣiṇā-pati*, 8, 53, 56 sq., 81, 88.
- dakṣiṇīya/dakṣiṇeya* (pāli *dakkhiṇeyya*), 8, 15, 29, 42, 53 sq., 56 sq., 81, 88.
- dāna*, 8, 56, 81.
- dharmmacakka*, 55, 76.
- dharmamahāmāta*, 52, 62 sq.
- dharmadāna*, 8, 57, 81.
- dharmādhiprīta*, 68.
- dharmāspada*, 68.
- nāṣaka*, 106 n. 22, 107, 128.
- nirmāṇa*, 43 (cf. tib. *sprul pa*).
- nītiśāstra*, 68, 116 sq., 133.
- paramārtha*, 105, 141.
- puṇya(kṣetra)*, 15-16, 81.
- pratijñā*, 145-146.
- pramāṇa*, 106 n. 22, 105, 140, 145.
- bāhyaka(vidyā)*, 9, 102 sq., 135 sq., 138 sq., 141.
- brahman*, 20-21, 50, 59, 76.
- bhikṣu*, 8, 15, 56, 59, 70 (cf. tib. *dge slon*).
- mahākāruṇika*, 9, 10, 44 (Avalokiteśvara).
- yajamāna*, 56, 80.
- yathāvad*, 104, 141.
- yājña*, 56.
- yāvad*, 104, 141.
- rasa*, 126.
- rājaguru*, 52.
- rājarṣi*, 21, 46, 77.
- rājyavṛttin*, 68.
- lokanātha*, 31 n. 37.
- lokeśvara*, 9, 22, 43 sq.
- lokottara*, 8, 10, 22, 24, 25, 27, 90 sq., 102, 139, 141.
- laukika*, 10, 22, 25, 27, 90 sq., 102, 135 sq., 137 sq., 141.
- vidyā*, 102 n. 12, 104-105.
- vidyāsthāna*, 9-10, 101 sq., 134, 136 sq., 137-138.
- śabdavidyā*, 101 sq., 107, 118-124, 134-135.
- śāstra*, 95, 102 n. 12, 106 n. 22, 142-143, 146.
- śilpa-karmasthāna*, 101 sq., 106 n. 22, 109 sq., 132-133, 138.
- saṃvṛti*, 102 n. 12, 105, 141.
- saṃgharāja*, 58, 62.
- saṃbodhi*, 61.
- subhāṣita*, 113, 116, 134.
- stava/stotra*, 112-113.
- hetuvidyā*, 9, 101 sq., 140.

## INDEX DES TERMES TIBÉTAINS

- bka' śag*, 51-52, 75.  
*skar rtsis*, 108 sq.  
*skyes rabs*, 106 n. 22, 111-112.  
*khass len pa*, 145-146.  
*khirms (chen po gñis)*, 18-19, 40 n. 66.  
*khirms kyi bya ba*, 18.  
*khirms bdag*, 18 n. 5, 73.  
*mkhan slob chos gsum*, 82.  
*'khor los sgyur ba'i rgyal po*, voir Cakra-vartin.  
*gar (gyi thabs/cha byad)*, 126.  
*gu śri*, voir chin. *kouo-che*.  
*gon ma*, 21 n. 15, 26, 32 n. 39, 39 n. 64, 40-41, 41 n. 67, 41 n. 68, 46 n. 80, 58, 72 n. 161, 75.  
*dge ba'i bśes gñen*, 31, 38, 65.  
*'gro mgon*, 7, 10, 22, 44, 75, 91, 136 sq.  
*rgyal khirms*, 18-19.  
*sgom pa*, 75.  
*sgos bdag*, 32 n. 39, 33 n. 41.  
*sgra (rig pa)*, 102 sq., 106 n. 22, 107, 118-124, 131-132, 134-135.  
*sgruñ*, 114-115, 133-134.  
*mñon brjod*, 107, 128-131.  
*chos (kyi) rgyal (po)*, voir Dharmarāja.  
*chos kyi bya ba*, 18-19.  
*chos kyi sbyin pa*, 8, 57, 81.  
*chos khirms*, 18-19.  
*chos srid (zuñ 'brel)*, 17 sq., 32, 74, 76 sq., 137, 138.  
*mchod gnas*, 7, 26, 28 sq., 34 sq., 37 sq., 44, 46 sq., 50 sq., 53 sq., 58, 64, 78 sq., 86 sq., 137.  
*mchod yon*, 7, 28 sq., 36, 38 sq., 41, 56, 70 sq., 88.  
*ji sñed pa*, 104, 117 n. 72, 141.  
*ji lta ba*, 104, 117 n. 72, 141.  
*'ja' sa bod yig ma*, 33, 36 n. 57, 48-49, 53-54, 89.  
*'ja' sa mu tig ma*, 19 n. 6, 40 n. 65, 49 n. 88, 54.  
*'jig rten (pa)*, 19, 25, 91, 102, 135 sq., 138 sq. (= skt. *laukika*, q.v.).  
*'jig rten gyi bya ba*, 18-19.  
*'jig rten mgon po*, 31 n. 37.  
*'jig rten las 'das pa*, voir skt. *lokottara*.  
*ñams dgu po*, 126 n. 123.  
*ñi zla zuñ gcig*, 41, 72.  
*sñan riag/driags*, 106 n. 22, 107, 124 sq.  
*ta la'i bla ma (badzra dha ra)*, 23 n. 15.  
*ti śri*, voir chin. *ti-che*.  
*gtan tshigs rig pa*, 102 sq.  
*gtam rgyud*, 114.  
*rtogs brjod*, 111, 125.  
*bstod pa*, 112-113.  
*thun moñ ba*, 68, 102 sq., 116, 135, 141.  
*thoñ ji/phyi*, 73 n. 168.  
*dam bca'*, 145-146.  
*druñ 'khor*, 18.  
*mdun na 'don*, 8, 52 (= Purohita, q.v.).  
*'dod pa'i bstan bcos*, 126-127.  
*sde srid*, 20, 23 n. 15, 41 n. 68, 74, 137.  
*sdeb sbyor*, 106 n. 22, 107, 127.  
*nañ rig pa*, 102 sq., 126.  
*pa[ 'i] [sa] len dbañ*, 73-74.  
*dpon chen*, 10, 19 n. 6, 25, 40, 47 n. 81, 73 sq., 137.  
*dpon slob*, 42 n. 70, 73 n. 166.  
*spyen sia rin po che*, 32 n. 39, 75.  
*sprul pa*, 43, 71, 74-75.  
*phyi rol pa*, 102 sq., 135 sq., 138 sq.  
*bande*, 33, 36, 54, 91.  
*bande śed bskyed ma*, 33, 36 n. 57, 48-49, 53-54, 89.  
*bla mchod*, 26, 32 n. 39, 33, 34 sq., 37 sq., 42-43, 47 sq., 58, 64, 137.  
*bla dpon*, 23 n. 15, 32 n. 39, 42, 75.  
*bla ma*, 19, 31 sq., 34 sq., 42, 58, 74.  
*bla ma'i bya ba*, 18-19.  
*dbañ*, 19 n. 6.  
*dbañ (bskur)*, voir Consécration et skt. *abhiṣeka*.  
*dbañ yon*, 23 n. 21, 49 n. 88, 54, 72, 81.  
*dbu bla*, 42.  
*sbyin bdag*, 7, 26, 54, 56 sq., 65 n. 140, 71, 88.

- sbyin gnas*, 28 n. 27, 54.  
*sbyor sgrol*, 73 n. 166.  
*mi chos*, 26, 69.  
*mu stegs pa*, 109 (= skt. *tīrthika*).  
*sman (dpyad)*, 106 n. 22, 110.  
*gtsug lag (gñis)*, 26 n. 24, 40, 73, 103 n. 12, 137.  
*rtsis*, 108 sq.  
*rtse druñ*, 18, 75.  
*tshad ma*, 105, 106 n. 22, 145.  
*tshad ma'i skyes bu*, 145.  
*tshul gñis*, 17 sq., 137 (cf. *lugs gñis*).  
*rdzogs chen*, 144.  
*zañ zñ gi sbyin pa*, 8, 57, 81.  
*zlos gar*, 106 n. 22, 107, 128.  
*bzo rig pa*, 102 sq., 109 sq., 132-133, 138.  
*yon mchod*, 7, 26, 28 sq., 36, 38 sq., 46 sq., 56, 67, 69, 70 sq., 75, 78 sq., 80 sq., 88, 137.  
*yon bdag*, 7, 18, 26, 28 sq., 39, 44, 46, 53 sq., 56 sq., 65, 71, 78 sq., 86 sq.  
*yon gnas*, 28 sq., 53 sq. (= skt. *dakṣiṇīya*, q.v.).  
*rañ lugs*, 145-146.  
*rig gnas*, voir skt. *vidyāsthāna*.  
*rig gnas che ba*, 101 sq.  
*rig gnas chuñ ba*, 106-108, 124 sq.  
*rigs ldan rgyal po*, 82 n. 178.  
*lugs kyi bstan bcos*, 116 sq.  
*lugs gñis/lugs zuñ*, 17 sq., 32 n. 39, 76 sq., 137 (cf. *tshul gñis*).  
*legs (par) bśad (pa)*, 113, 134.  
*śod druñ*, 18, 74-75.  
*slob dpon*, 73 n. 166.  
*gso ba rig pa*, 102 sq., 110, 132.  
*lha chos*, 26, 69.  
*lha bla ma*, 23, 29.  
*lha btsun*, 23, 136.

## INDEX DES TERMES MONGOLS

*öglige-yin ejen*, 29.

*qatun* (Čhabī/Čambui, épouse de Qubilai), 44.

*qoyar jasaγ*, 18-19.

*qoyar yosun*, 18-19.

*takil-un oron*, 29.

*mörgül-ün oron*, 29.

## INDEX DES TERMES CHINOIS

*fa-wang*, 47, 52.

*kouo-che*, 8, 18-19, 39, 40 n. 65, 46 sq., 50  
sq., 54, 59, 64, 82, 88-89.

*ta-che*, 47 n. 82.

*ti-che*, 8, 39, 46 sq., 50 sq., 54, 59, 64,  
88-89.





# TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                                                                                   |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| AVANT-PROPOS .....                                                                                                                                                                | 7  |
| PREMIÈRE PARTIE : MATÉRIAUX POUR L'HISTOIRE DES FONCTIONS DE<br>L'OFFICIAINT-PRÉCEPTEUR DONATAIRE ET DU ROI DONATEUR ET DE<br>LEUR RELATION DITE <i>YON MCHOD/MCHOD YON</i> ..... | 13 |
| Introduction .....                                                                                                                                                                | 15 |
| I. — La dyarchie de l'Autorité spirituelle et du Pouvoir temporel et<br>leur cumul par le Bodhisattva-Roi dans un régime hiéocratique...                                          | 17 |
| II. — Les mots <i>yon bdag</i> et <i>mchod gnas</i> / <i>yon gnas</i> et les com-<br>posés copulatifs <i>yon mchod/mchod yon</i> .....                                            | 28 |
| III. — <i>Yon bdag</i> et <i>mchod gnas</i> dans des sources de la période<br>de la monarchie tibétaine .....                                                                     | 29 |
| IV. — Maîtres bKa' brgyud pa et Sa skya pa comme Conseillers spi-<br>rituels et Gurus d'un prince ou empereur mongol .....                                                        | 31 |
| V. — <i>mChod gnas</i> et <i>bla mchod</i> dans le royaume tangoute de Mi ñag<br>(Si-hia) : gTsañ so ba dKon mchog señ ge et gTsañ pa Duñ khur<br>ba .....                        | 34 |
| VI. — Le Mi ñag (Si-hia) et les Mongols .....                                                                                                                                     | 37 |
| VII. — Les attestations les plus anciennes des termes <i>yon mchod</i> et<br><i>mchod yon</i> .....                                                                               | 38 |
| VIII. — Le <i>bla mchod</i> , le <i>dbu bla</i> et les <i>bla dpon</i> .....                                                                                                      | 42 |
| IX. — L'action de 'Phags pa en tant que Manifestation « nirmā-<br>nique » d'Avalokiteśvara/Lokeśvara et en tant qu'Officiant/Précep-<br>teur de Qubilai Qayan .....               | 43 |
| X. — Le <i>mchod gnas</i> comme <i>kouo-che</i> et <i>ti-che</i> dans l'empire sino-<br>mongol de la dynastie des Yuan .....                                                      | 46 |
| XI. — <i>Kouo-che</i> et <i>ti-che</i> sino-mongols, <i>purohita</i> indien et <i>mchod gnas</i><br>indo-tibétain : Ressemblances et différences .....                            | 50 |
| XII. — Les antécédents indiens du <i>mchod gnas/yon gnas</i> ( <i>dakṣiṇīya</i> ,<br><i>dakṣiṇeya</i> ) et du <i>yon bdag</i> (* <i>dakṣiṇā-pati</i> ) .....                      | 53 |
| XIII. — Le Donateur laïc et princier : <i>sbyin bdag</i> = <i>dānapati</i> et <i>yon</i><br><i>bdag</i> = * <i>dakṣiṇā-pati</i> .....                                             | 56 |
| XIV. — L'empereur Aśoka, exemplaire et prototype du Donateur-<br>Dharmarāja et Cakravartin .....                                                                                  | 60 |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| XV. — Nāgārjuna et autres Précepteurs spirituels de Rois-Dānapati.                                                                                                                                                                                                                                                                     | 67  |
| XVI. — Précédents et modèles indiens possibles de la relation <i>yon mchod</i> : Le modèle dyarchique du Dharmarāja-Cakravartin et de son Précepteur spirituel, le modèle hiérocratique du Bodhisattva-Roi, le modèle du Guru vajrayāniste, et le cumul des fonctions spirituelle et temporelle par 'Phags pa et les Dalāi-lamas ..... | 70  |
| XVII. — Antécédents indiens possibles de la notion du <i>chos srid zuñ 'brel/lugs gn̄is</i> .....                                                                                                                                                                                                                                      | 76  |
| 1. L'analyse fonctionnelle de la Souveraineté à deux faces proposée par Georges Dumézil .....                                                                                                                                                                                                                                          | 77  |
| 2. L'analyse de la relation entre Brahmane et Roi proposée par Louis Dumont.....                                                                                                                                                                                                                                                       | 78  |
| XVIII. — Les modèles du Guru vajrayāniste et d'Anāthapiṇḍada et les situations respectives de 'Phags pa et de Bu ston : La fonctionnarisation du clergé bouddhique et la neutralisation de la dimension politique dans la relation Donateur-Officiant/Précepteur ( <i>yon mchod</i> ) .....                                            | 80  |
| XIX. — Conclusion : Remarques sur les notions d'Autorité spirituelle et de Pouvoir temporel à l'époque de 'Phags pa et l'étude du vocabulaire afférent à ces notions .....                                                                                                                                                             | 86  |
| DEUXIÈME PARTIE : SCIENCE RELIGIEUSE ET SCIENCES SÉCULIÈRES EN INDE ET AU TIBET : <i>VIDYĀSTHĀNA</i> INDO-BOUDDHIQUES ET <i>RIG GNAS</i> INDO-TIBÉTAIENS — REMARQUES SUR LA NATURE ET LES FINALITÉS DES ÉTUDES INDO-TIBÉTAIENS .....                                                                                                   | 93  |
| ENGLISH SUMMARY .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 149 |
| GLOSSAIRE .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | 159 |
| INDEX .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 161 |
| TABLE DES MATIÈRES .....                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 171 |

PREMIÈRE PARTIE

MATÉRIAUX POUR L'HISTOIRE  
DES FONCTIONS  
DE  
L'OFFICIANT-PRÉCEPTEUR DONATAIRE  
ET DU ROI DONATEUR  
ET DE LEUR RELATION  
DITE *YON MCHOD/MCHOD YON*.